کشمیر میں اشاعت اسلام

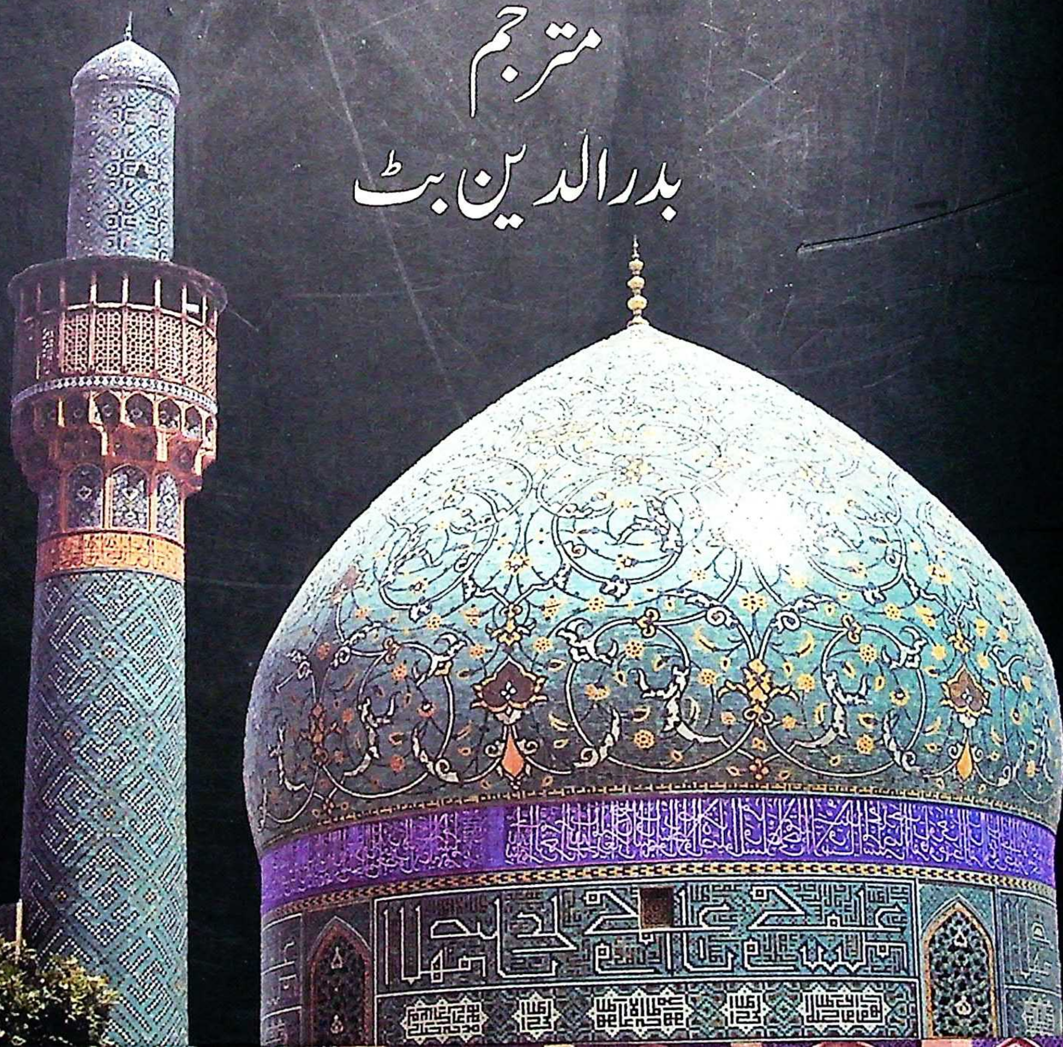
ریشیان کشمیر کی خدمات کا ایک تاریخی جائزہ

از

پروفیسر محمد اسحاق خان

مترجم

بدرالدین بٹ



کشمیر میں اشاعت اسلام

ریشیان کشمیر کی خدمات کا ایک تاریخی جائزہ

کشمیر میں اشاعت اسلام

ریشیان کشمیر کی خدمات کا ایک تاریخی جائزہ

از

پروفیسر محمد اسحاق خان

مترجم

بدرالدین بٹ

گلشن پبلیشرز

فیرڈیل مارکیٹ ریذیڈنسی روڈ سرینگر کشمیر

e-mail. gulshanpub@rediffmail.com

نام کتاب : کشمیر میں اشاعت اسلام
ریشان کشمیر کی خدمات کا ایک تاریخی جائزہ
مصنف : پروفیسر محمد اسحاق خان
مترجم : بدرالدین بٹ
زیر اہتمام : شیخ اعجاز احمد
تعداد : ۶۰۰
کمپوزنگ : HFC کمپیوٹرس مدینہ چوک گاؤ کدل سرینگر
سنہ اشاعت : ۲۰۰۲ء
قیمت : ۵۰۰ روپے
غیر ممالک کیلئے : ۴۰ ڈالر امریکی

ISBN 81-86714-78-2

پبلیشر

گلشن پبلیشرز

فیرڈیل مارکیٹ ریذیڈنسی روڑ سرینگر کشمیر

تقسیم کار

شیخ محمد عثمان اینڈ سنز تاجران کتب

فیرڈیل مارکیٹ ریذیڈنسی روڑ سرینگر کشمیر

فہرست مضامین

ضمیمے

مُصنّف کا مختصر تعارف

زیر نظر کتاب کے مُصنّف ڈاکٹر محمد اسحاق خان کی ولادت ۹ جنوری ۱۹۴۶ء کو سرینگر میں مرحوم غلام احمد خان صاحب کے یہاں ہوئی۔ ۱۹۶۸ء میں جموں وکشمیر یونیورسٹی سے تاریخ کے مضمون میں فرسٹ کلاس کے ساتھ دوسری پوزیشن حاصل کی۔ ۱۹۶۹ء میں ریجنل انجینئر نگ کالج سرینگر کے Humanities شعبے میں بحثیت ایسوسی ایٹ لیکچرران کا تقرر ہوا۔ ۱۹۷۰ء میں کشمیر یونیورسٹی کے شعبہ تاریخ میں لیکچرر ہوئے۔ ۱۹۸۲ء میں اسی شعبہ میں ریڈر کے عہدے پر متمکن ہوئے۔ ۱۹۸۸ء سے شعبہ تاریخ میں ہی پروفیسر کی حیثیت سے علمی خدمات انجام دے رہے ہیں۔ اس دوران انہوں نے دو بار شعبہ کے سرابرہ کے طور پر بھی کام سنبھال لیا۔

پروفیسر خان کشمیر یونیورسٹی سرینگر میں ڈین فیکلٹی آف سوشل سائنسز (Dean Faculty of Social Sciences) اور ڈین ایکڈمکس (Dean Academics) کے عہدوں پر براجمان رہنے کے علاوہ شاہ ہمدان انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک سٹیڈیز (Shah Hamdan Istitute of IslamicStudies) میڈیا ایجوکیشن ریسرچ سینٹر (Media Education Research Centre) اور (Audio Visual Research Centre) کے سربراہ بھی رہے ہیں۔

کشمیر کی تاریخ اور اسلام سے متعلق پروفیسر اسحاق کے تحقیقی مقالات بین الاقوامی شہرت کے جرائد کے علاوہ برطانیہ، امریکہ، جرمنی، فرانس،

پاکستان، ایران اور ہندوستان کی جامعات (Universities) سے شائع ہونے والی تصانیف میں بھی شامل اشاعت رہے ہیں۔

زیر نظر کتاب کے علاوہ پروفیسر خان کی تین تصانیف

History of Srinagar, 2nd ed. 1999

Perspectives on Kashmir: Historical Dimensions, 1983

Experiencing Islam, 1997

زیور طبع سے آراستہ ہو چکی ہیں ۔ آخرالذکر تصنیف آکسفورڈ یونیورسٹی پریس (Oxford University Press) سٹرلنگ (Sterling, New Delhi) اور یونیورسٹی پریس ڈھاکہ (University Press Dacca) سے بیک وقت منظر عام پر آگئی ہے۔

پروفیسر صاحب نے ملکی کانفرنسوں کے علاوہ برطانیہ، فرانس، بنگلہ دیش، پاکستان، روم وغیرہ کے بین الاقوامی علمی سیمناروں اور کانفرنسوں میں بھی شرکت کی ہے۔ ۱۹۹۲ء میں آکسفورڈ سینٹر آف اسلامک اسٹڈیز Oxford Centre of Islamic Studies سے بحیثیت سینئر لیورہیلوم فیلو (Senior Leverhulme Fellow) وابستہ رہے اور ۱۹۹۵ سے ۱۹۹۸ء تک انڈین کونسل آف ہسٹاریکل ریسرچ (Indian Council of Historical Research) کے ممبر بھی رہے ہیں۔ ان کی علمی اور تحقیقی خدمات کا اعتراف عالمی سطح کے جرائد اور تصنیفات میں ہوتا رہتا ہے۔

کچھ ترجمے کے بارے میں

کشمیر میں اشاعت اسلام کے سلسلہ میں ریشیان کشمیر کی خدمات کے حوالے سے میں نے کوئی آٹھ برس قبل انگریزی میں ایک مبسوط تحقیقی کتاب

Kashmir's Transition to Islam : The Role of Muslim Rishis (Fifteenth to Sixteenth Century) تحریر کی۔ جنوبی ایشیاء کے نامور اشاعتی ادارے منوہر پبلی کیشنز (Manohar Publications) نئی دہلی نے 1994ء میں اس کتاب کا پہلا مجلد ایڈیشن شائع کیا۔ تین سال کے بعد ہی اس ادارے سے اس کا غیر مجلد ایڈیشن بھی چھپ گیا۔ کتاب کے شائع ہوتے ہی ملک اور بیرون ملک کے علمی جرائد میں اس پر تبصرے لکھے گئے جن میں بین الاقوامی شہرت کے مورخ Maxwell Eaton کا تبصرہ جرنل آف اسلامک اسٹیڈیز، آکسفورڈ میں قابل ذکر ہے۔ جہاں علمی حلقوں میں اس کام کی خاصی پذیرائی ہوئی، وہاں بعض احباب کی رائے یہ تھی کہ کتاب میں چونکہ عالمانہ اسلوبِ بیان اختیار کیا گیا ہے اس لئے عام قاری عموماً اور اردو داں طبقہ خصوصاً اس سے مستفید نہیں ہوسکتا اس لئے کتاب کی اہمیت اور افادیت کے پیش نظر اس کا اردو ایڈیشن تیار کیا جائے۔ ان حضرات کے بار بار اصرار پر میں نے ترجمے کی ذمہ داری اسلامیہ کالج سرینگر کے ڈاکٹر بدرالدین بٹ کو تفویض کی۔ اس کام میں میرے شاگرد ڈاکٹر عبدالرشید بٹ (شاہ ہمدان انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، کشمیر یونیورسٹی) نے بھی کسی حد تک ان کی معاونت کی۔

یہ بات اپنی جگہ صحیح ہے کہ ترجمہ اصل کی جگہ نہیں لے سکتا لیکن جس عرق ریزی

اور جانفشانی سے میری رہنمائی کے تحت ترجمہ کیا گیا ہے میں اس سے بڑی حد تک مطمئن ہوں۔ مترجمین نے نہ صرف صحت زبان کا خیال رکھا ہے بلکہ نفس مضمون پر بھی ان کی اچھی نظر ہے۔ میرے مشورے پر تکنیکی اصطلاحات کے انگریزی متبادل بھی شامل کیے گئے ہیں تاکہ کسی قسم کا ابہام پیدا نہ ہو۔ تاہم مترجمین کی رائے ہے کہ مصنف کی تکنیکی زبان اور عمیق فکری استدلال کے جابجا استعمال سے ترجمہ بھی متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکا۔ بہر حال میں ان دونوں حضرات کا شکر گزار ہوں کہ جن کی محنت شاقہ سے ہی ہم یہ کتاب اردو قارئین کے سامنے پیش کرنے کے قابل ہو سکے ہیں۔ امید ہے کہ قارئین ہماری اس کاوش کو سراہینگے اور اپنی آراء سے نواز کر ہمیں ممنون فرمائینگے۔

اس کتاب کا انگریزی میں تیسرا ایڈیشن ۲۰۰۲ء کے وسط میں قارئین کے سامنے آرہا ہے۔ قلیل مدّت میں میری تصنیف کی تین اشاعتیں منظر عام پر آنے کے علاوہ Internet پر مغربی دنیا کے نامور علمی ادارے Barnes and Nobles کی طرف سے اسے bestseller قرار دینا نہ صرف میرے لئے حوصلہ افزا ہے بلکہ مجھے کشمیری مسلمانوں کے تہذیبی تشخص کے کئی اور پہلوؤں پر مزید تحقیق کرنے پر ابھارتا ہے۔ انشاءاللہ مستقبل قریب میں کشمیر کے اولیاءاللہ پر انگریزی میں میری ایک زیر تصنیف تعارفی کتاب اسلام، تاریخ اور فن تاریخ نویسی کے تناظر میں کشمیریوں کے اعلیٰ روحانی اور اخلاقی اقدار اور شعور کی عکاس ہوگی۔

محمد اسحاق خان
مگھرمل باغ، سرینگر
۱۶ فروری ۲۰۰۲

تمہید

چودھویں صدی عیسوی سے اس دلکش وادی میں وسط ایشیاء اور ایران سے وارد ہونے والے صوفیاء کی مساوات پر مبنی تعلیمات پر ہندو' بودھ ماحول میں رہنے والے عوام کے پر جوش ردعمل کو زیر نظر رکھ کر کشمیر' تاریخ اسلام میں ایک خاص علاقے کی تشکیل کرتا ہے حقیقت میں یہ ردعمل سب سے پہلے چودھویں صدی کی مست گشت شوصوفیہ لل دید اور ان کی روحانی اولاد نورالدین ریشی کے ذریعہ سامنے آیا جو خود مسلم ریشیوں کے ایک مقامی سلسلے کے بانی ہیں۔

اس کتاب کا مقصد قارئین کو یہ سمجھنے کے قابل بنانا ہے کہ ریشیوں اور ان کے رفقاء بشمول کبروی اور سہروردی صوفیاء کے نزدیک اسلام ہے کیا؟ ان کے نزدیک اس کرہ ارض پر آسودگیٔ حیات (felicity) کو اخلاق اور ذمہ داری کے اصولوں کے تابع کرنے کا نام اسلام ہے لہٰذا انسان کو اپنی زندگی اس طرح استوار کرنی ہے جس سے اس فرمان نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق ہو سکے کہ ''مذہب انسان کے اپنے ہم جنسوں کے ساتھ اس کے سلوک کا نام ہے''۔

آٹھ برسوں کے مسلسل مطالعہ کے دوران جس چیز نے مجھے ریشیوں کی روحانی بلوغیت اور ان کے سماجی رول (role) کا عمیق مطالعہ کرنے کی تحریک دی ہے وہ اس موضوع پر ایک ایسی تصنیف کا فقدان ہے جو اسلامی تناظر میں اس آفاقی تحریک یعنی تصوف میں کشمیر کی دین کا معروضی تجزیہ پیش کرے۔ میری

یہ کاوش رہی ہے کہ میں اسلامی روحانیت یعنی تصوف کے بارے میں مطالعے کی ایک نئی جہت کو ابھاروں جو ان عقائد' افعال' رسوم' تغیرات اور تحریکات کا سنجیدہ اور تنقیدی جائزہ لے جس سے اس نئے مذہبی عقیدے کی پذیرائی ہوتی ہے جس نے مسلمانانِ کشمیر کی زندگیوں کو متاثر کیا ہے اور سنوارا بھی ہے۔

شیخ نورالدینؒ کی مذہبی زندگی کے ارتقاء اور کشمیر پر مسلم سماج کی تدریجی تبدیلیوں کے مابین ایک براہ راست اور اساسی تعلق پایا جاتا ہے۔ صدیوں سے ان کی صوفیانہ شاعری کشمیریوں کیلئے ایک تصور کائنات (Weltanschauung) کی حیثیت رکھتی ہے۔

اس تصنیف (انگریزی ایڈیشن) میں شیخ نورالدینؒ کے جن اشعار کا حوالہ دیا گیا ہے ان میں سے اکثر کا ترجمہ میرا اپنا ہے مگر ضرورت پڑنے پر میں نے بی۔این پارمو (B.N. Parimoo) کے انگریزی ترجمے سے بھی استفادہ کیا ہے۔ مجھے اعتراف کرنا چاہئے کہ کوئی بھی ترجمہ کار شیخ کے استعمال کردہ الفاظ کی رفعت اور جامعیت کو برقرار نہیں رکھ سکتا ہے جو ایک واحد علامت میں جہانِ معنی لئے ہوئے ہیں۔ اسی وجہ سے میں نے بعض جگہوں پر اصل متن (Original) کا ترجمہ توضیحی انداز میں پیش کیا ہے۔

میرے لئے یہ مقام مسرت ہے کہ میں ان حضرات کا شکریہ کروں جنکی مدد اس کتاب کی تصنیف کے دوران شامل حال رہی ہے۔ اس کتاب کے ابتدائی مرحلہ میں میرے ایک عزیز شاگرد عبدالحمید راتھر صاحب نے جو مدد کی اس کیلئے میں ان کا شکرگذار ہوں۔ جامعہ ہمدرد دہلی میں اپنے قیام کے دوران جناب مرحوم حکیم عبدالحمید صاحب اور جناب سید اوصاف علی صاحب کی مہمان

نوازی کیلئے ممنون ہوں۔ مرحوم پروفیسر سیّد وحید الدین صاحب کے مفید مشوروں کا بھی شکر گذار ہوں۔ ڈاکٹر ترلوکی ناتھ گنجو صاحب کا اس لئے مشکور ہوں کہ انہوں نے اپنے مملوکہ شاردا رسم خط میں کلام شیخ العالمؒ کے ایک نسخے کی طرف میری توجہ منعطف کی۔ پروفیسر غلام رسول ملک صاحب، پروفیسر غلام محمد شاد صاحب، ریسرچ لائبریری کے سابق منشی جناب غلام رسول بٹ صاحب، جناب میر غلام نبی صاحب چرار شریف اور جناب غلام قادر صاحب دریہ گام کا ان کی طرح طرح کی نوازشوں کیلئے مرہون منت ہوں۔ پروفیسر مشیر الحسن صاحب کا اسلئے شکریہ ادا کرتا ہوں کہ ان کی زیرنگرانی یہ کتاب طبع ہوگئی اور اجے جین (Ajay Jain , Manohar Publications) کا بھی احسان مند ہوں جنہوں نے اس کتاب کو بڑی مستعدی اور نفاست کے ساتھ شائع کیا۔

دہلی کے ودیا جیوتی انسٹی ٹیوٹ آف ریلیجیس اسٹیڈیز (Vidyajyoti Institute of Religious Studies) کے سابق پروفیسر اور ڈائریکٹر جناب ڈاکٹر کرسچین ڈبلیو ٹرال (Dr. Christian W. Troll) میرے خصوصی شکریے کے مستحق ہیں جنہوں نے ہندوستان میں اپنے قیام کے دوران مجھے بہترین لائبریری سہولیات سے نوازا۔ یہاں پر یہ عرض کرنا بے محل نہ ہوگا کہ برطانیہ میں میرے قیام (فروری۔ ستمبر 1992ء) کے دوران ڈاکٹر ٹرال (Troll) کے ساتھ آکسفرڈ (Oxford) اور برمنگھم (Birmingham) میں میری ملاقاتوں نے مجھے ایمان، تشخص اور اقدار کے بارے میں نہایت گہرائی کے ساتھ حساس بنادیا۔ اسی احساس نے آنے والے وقت میں ان کو زیادہ گہرائی سے تلاشنے کے لئے میرے اندر نئی روح پھونک دی ہے۔

پریشانی کے ایام میں میری ''نصف جمیل'' کا استقلال وتحمل اور اولاد کی محبت میرے لئے طمانیت وتقویت کا سرچشمہ رہے ہیں۔ میں یہ کتاب اپنے بچوں کے نام مُعنوَن کرتا ہوں اور بڑی دلسوزی کے ساتھ دست بدعا ہوں کہ وہ اپنے اندر آفاقی محبت' رواداری' ایثار اور سب سے بڑھ کر خداترسی جیسی صفات جذب کریں جو ریشیوں اور اسلام کے سچے پیروکاروں کو بہت عزیز ہیں۔

محمد اسحاق خان
مگھرمل باغ' سرینگر
۱۵/فروری ۱۹۹۳ء

تعارف

یہ تحقیقی مطالعہ ان لوگوں سے متعلق ہے جنہوں نے چودھویں صدی عیسوی کی ابتداء میں وسط ایشیا اور ایران سے آنے والے صوفی سلسلوں کے وارد کشمیر ہونے کے نتیجے میں اپنا مذہب تبدیل کیا تھا۔ اگرچہ 1320ء میں بودھ نو مسلم رنچن کے مسلم سلطنت قائم کرنے سے صدیوں پہلے اس دلکش وادی میں مسلم تاجروں اور مہم جُو افراد کا تدریجی اور پرامن ورود شروع ہو گیا تھا مگر اصل میں ذات پات کے شکار کشمیری سماج میں اسلامی ثقافیت (acculturation) کا تدریجی عمل خانقاہی نظام کے ذریعہ صوفیاء کی انسان دوست سرگرمیوں سے قبل شروع نہیں ہوا تھا مگر سیّد علی ہمدانیؒ کی مرتب کردہ **اور ادفتحیہ** نامی مناجات کا پورے مذہبی جوش و جذبہ سے اجتماعی طور پر بلند آواز میں وِرد کرنا کشمیری خانقاہ کی اب تک قائم سب سے امتیازی خصوصیت ہے۔

اگرچہ یہ بات مشکوک ہے کہ اس دُعا کے ساتھ مخصوص موحدانہ تصور کائنات (Weltanschauung) وادی میں اسلام کے تشکیلی دور کے عوام نے سمجھا بھی تھا یا نہیں البتہ یہ کہنا زیادہ بڑی جسارت نہیں ہوگی کہ مذہبی مجالس میں عوام کی شرکت روحانی سے زیادہ سماجی نوعیت کی تھی۔ کشمیری عوام برہمن سماج کی مخالفت کرنے اور اس سے اوپر اٹھنے کے قابل کس طرح ہوئے؟ اس اہم سوال کا جواب نہ صرف اس سماجی بحران میں مضمر ہے جسے پندرہویں صدی کے برہمن مؤرخوں نے اس آمیزش و آویزش کی بناء پر محسوس کیا تھا جو مقامی

لوگوں اور مسلم آبادکاروں کے درمیان رابطے کے بعد پیدا ہوگئی تھی بلکہ چودھویں صدی کی مست گشت شوصوفیہ لل دید کی برہمنوں کے فلسفۂ تخصیصیت (particularism) کے خلاف تحریک نے بھی اس میں اپنا کردار نبھایا۔ ذات پاک کے نظریہ کی ملامت کرنے، بت پرستی اور مندروں سے وابستہ رسوم کی تحقیر کرنے اور صوفیاء کے ساتھ دوستانہ مراسم کی وجہ سے اونچی ذات کے برہمنوں نے لل دید کو ذات باہر کردیا۔ دوسری طرف اسلامی ثقافتی تغیر (acculturation) کے عمل سے گزر رہیع وام نے لل دید کی پرجوش شخصیت کو نہ صرف ایک نومسلم کے طور پر بلکہ سب سے بڑھ کر برہمنی عقائد کے ایک باغی کے طور پر بھی یاد رکھا۔

زیرِنظر تصنیف کا مقصد تاریخی تحقیق کے اس اہم خلاء کو پر کرنا ہے جو اسلام کے ''سماجی آزادی کے مذہب'' کے رول (role) سے انکار کرتا ہے۔ بنیادی مراجع جن میں اب تک غیر استعمال شدہ فارسی اور کشمیری مصادر بھی شامل ہیں، کی محتاط جانچ کرنے کے بعد میں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ وادی کشمیر تاریخ اسلام میں ایک خاص علاقے کی تشکیل کرتی ہے جہاں اس سے نہ صرف برہمنیت کو ایک زوردار دھچکا لگا بلکہ ساتھ ہی ساتھ رواداری، عقیدہ، دوست داری اور سماج میں اپنے ہم جنس افراد کے ساتھ ہمدردی کی روایات بھی پروان چڑھیں۔ اس مطالعہ کا مرکز نگاہ (focus) اسلام کی مساویانہ اور انسان دوست تعلیمات' (جس کا خارجی اظہار ایک صوفی کی شخصیت اور برتاؤ میں ہوتا ہے) پر کشمیریوں کا وہ سماجی ردعمل ہے جو مسلم ریشیوں کے صوفی سلسلہ کی شکل میں نمو پزیر ہوا۔

چار سو برسوں سے اپنے عالی مرتبت روحانی مرشد شیخ نورالدین (1439-1378ء) کے زیر اثر مسلم ریشیوں نے عرفان ذات کے تصور کو نہ صرف سماجی برتاؤ کو معتدل اور رحمدل بنانے بلکہ انسانی اعمال میں سماج کی فلاح و بہبود کیلئے قوت اور کشش پیدا کرنے کیلئے بھی استعمال کیا۔ لہٰذا اس تصنیف میں "اسلام" علماء کا "سخت گیرانہ اصول" مستشرقین کا باطنی طور حاصل شدہ جوہر محض یا ایک سیاسی نظام نہیں رہ جاتا ہے بلکہ یہ اپنے آپ کو ایک زبردست تاریخی تحریک کے طور پر پیش کرتا ہے جس میں ابدی روحانی اور اخلاقی طاقت موجود ہے اور جو کسی بھی طرح حیات انسانی کے واقعات سے خالی نہیں۔

اس تحقیق میں ان عالمانہ کاوشوں کی سطحیت کو بھی بے نقاب کرنے کی سعی کی گئی ہے جو اسلامی تہذیب کو ثقافتی آمیزش (synthesis)، متعارض مذہبی معتقدات کے درمیان توافق پیدا کرنے (syncretism)، عوامی مذہب (folk religion) بمقابلہ کٹرپن (orthodoxy) اور صوفی اِسلام کے دو بدو پیغمبرانہ اسلام کے خانوں میں محدود کرنے کی کوشش کرتی ہیں۔ اس لئے میں نے ریشیوں کے نام نہاد مذہبی توافق (syncretism) سے متعلق عوام میں مقبول غلط تصورات کو بھی زائل کرنے کی کوشش کی ہے جن کو راسخ العقیدگی کے حامیوں اور جدید محققین، دونوں نے اپنے اذہان میں جگہ دی ہے۔ اس کے برعکس میں نے جو نظریہ پیش کرنے کی سعی کی ہے وہ یہ ہے کہ مذہبی توافق (syncretism) کی روایت، اِسلامیانے (islamization) کے عمل کے دوش بدوش ہی چلتی رہی نہ کہ اسکی انتہا (culmination) کے طور پر۔ امر واقعہ یہ ہے

کہ صدیوں پر محیط اسلامی ثقافتی تغیر (acculturation) کے عمل کے دوران اسلامی معتقدات اور مقامی رواجوں کے بظاہر توافق سے ایک ایسی تحریک کا آغاز ہوا جو انفرادی اور اجتماعی سطح پر اسلام کی فوری نہیں بلکہ حتمی منزل مقصود کے حصول کا نقطہ آغاز بنی۔

مراجع:

اسلام کے وارد کشمیر ہونے پر گو بنیادی مواد کی کمی نہیں مگر بدقسمتی سے اس نہایت اہمیت کے حامل موضوع پر جدید محققین نے بہت کم کام کیا ہے اور جو بھی قلیل مواد موجود ہے اس میں سماجی علوم میں بین موضوعی (interdisciplinary) طریقہ کار کے لحاظ سے حقیقی تجزیہ کا فقدان ہے۔ بلکہ اسلامیات میں اس ابھرتے ہوئے رجحان کہ اسلام کا مطالعہ اسلام ہی کے نقطہ نظر سے کیا جانا چاہئے' کے سیاق میں بھی ایسے تجزیہ کی کمی ہے۔ قبل اس کے کہ ہم کشمیر میں اشاعت اسلام کے بارے میں جدید محققین کی آراء کا جائزہ لیں، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس بنیادی مواد کی تعیین قدر (evaluation) ہو جو اس کتاب میں استعمال کیا گیا ہے۔

سیّد علی ہمدانیؒ کا وہ سوانحی خاکہ جو ان کے مرید نورالدین جعفر بدخشی نے "خلاصه المناقب" میں تحریر کیا ہے، اس کُبروی سیّد کے بارے میں قدیم ترین ماخذ ہے۔ سیّد علی کی وفات 1385ء کے ایک سال بعد لکھی جانے والی یہ کتاب وادی کی طرف ان کی روانگی کے ایک سرسری حوالہ کے سوا کشمیر میں ان کی سرگرمیوں کے بارے میں کچھ معلومات فراہم نہیں کرتی[1]۔ اس تصنیف میں عالم اسلام کے مختلف مقامات پر سیّد علی کے کراماتی کارناموں کو بیان کرنے میں

داستان سرائی کا قرینہ موجود ہونے کے باوجود بدخشی اپنے مُرشد کے تاریخی مِشن کا حقیقی تعین کرنے میں ناکام نظر نہیں آتے۔ چنانچہ وہ سید علی کے اس قول کا حوالہ دیتے ہیں کہ ان کے معاصرین ان کے کام کی قدر و قیمت اور کار منصبی کو پہنچاننے سے معذور رہے۔ وہ ان کی قدر و قیمت ان کے (سیّد علی) انتقال کے سو سال بعد سمجھ پائینگے۔

کشمیر میں سیّد علی کی سرگرمیوں کے بارے میں جعفر بدخشی کا سکوت اور سید علی کے بیان کا حوالہ ہمارے اذہان میں کچھ معنی خیز سوالات ابھارتے ہیں جن کی طرف سید علی کے انتقال کے موقع پر کشمیر میں اسلام کی حالت پر لکھی جانے والی جدید تحریروں میں کافی توجہ منعطف نہیں کی گئی ہے۔ پہلے تو یہی بات مشتبہ ہے کہ سید علی تین بار کشمیر تشریف بھی لائے ہیں یا نہیں اور نہ یہی لگتا ہے کہ انہوں نے اپنے مختصر قیام کے دوران واقعتاً اپنی کرامات کے ذریعہ یا کشمیر کے دیہات اور قصبوں میں وعظ کی محفلیں منظّم کر کے جوق در جوق قبول اسلام کے واقعات سے ساری وادی کو ہلا کے رکھ دیا ہو۔ تیسرے باب میں ہم نے یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ وادی میں اپنے مختصر قیام کے دوران سید علی کی تمام سرگرمیاں سرینگر میں بادشاہ اور نو مسلموں کے ایک گروہ تک ہی محدود رہیں۔ ہم کشمیر میں اسلام کیلئے ان کی خدمات کا تعین کرنے کیلئے عمرانی (sociological) نقطہ نظر سے ان کی وافر تحریروں کی روشنی میں ان کے تاریخی مشن کو سمجھنے کی ضرورت پر زور دینگے۔ ان تحریروں میں خاص طور پر

اورادفتحیه خاص طور پر اور **ذخیرۃ الملوک**، اور خطوط کا ایک مجموعہ جو ''**مکتوبات**'' کے نام سے بھی مشہور ہے، ہمارے لئے مفید مطلب

ہیں۔

طالبِ فیضانِ مناجات۔**اور ادفتحیہ** ٗسید علی ہمدانی کو آنحضور ﷺ نے ایک روحانی تجربہ کے دوران عنایت فرمائی ہے۔''یہ اوراد سلسلۂ کبرویہّ کے محور ہیں اور خصوصاً ان کا اجتماعی ورد پسندیدہ و مطلوب شئے ہے''[۲]۔جو چیز ہم کو اس بات پر آمادہ کرتی ہے کہ ہم اس مناجات کو کشمیر کی قدیم تاریخ کے ایک ماخذ کے طور پر قبول کرلیں۔وہ برتاؤ کا وہ طریقہ ہے جسکا مظاہرہ وادی کے مسلمانوں سے اس کی جہری قرأت کے دوران ہوتا ہے۔یہ بات کسی اور جگہ زیر بحث لائی گئی ہے[۳] کہ اسلام ایک **مجرّد وجودی** (ontological) سلسلہ نہیں ہے جو زندگی کے واقعات سے عاری ہو بلکہ یہ لمبے اور طویل ادوار پر مشتمل ایک زبردست تاریخی تحریک ہے ٗایک آگہی ہے جس کا مظاہرہ روزمرہ کی زندگی اور مختلف ثقافتی نظاموں کی اجتماعیت میں ہوتا ہے ۔ یہ شعور وآگہی **اورادفتحیہ** پڑھنے کے صدیوں پُرانے طریقہ سے عیاں ہوتی ہے جو بلاشبہ مقامی اثرات کا آئینہ دار ہے۔یہی چیز ہم کو کشمیر میں عوام کے قبول اسلام کے بارے میں کچھ غلط تصورات کو رفع کرنے پر ابھارتی ہے ۔ ہمارا مقصد تجزیٔے کیلیٔے رسمی معلومات کی شناخت اور علاحدگی (isolation) نہیں بلکہ ایسی معلومات کو دریافت کرنا ہے جو وسیع تر تاریخی اور ثقافتی سانچوں میں واقع ہوتی ہیں اور اپنے معنی پاتی ہیں۔(باب دوم)

سیّد علی ہمدانیؒ کی ایک اہم تصنیف''**ذخیرۃ الملوک**'' ہے جس کا بنیادی مقصد قرآن وحدیث کی روشنی میں مسلمان حکمرانوں کو اپنی رعایا کے تعلق سے ان کی ذمہ داریوں میں راہنمائی کرنا ہے۔

حکمرانوں کیلئے ان کی تنبیہات کا جوہر، بلا تمیز مذہب، مساویانہ انصاف دلوانے کا ان کا وہ فکر ہے جس کی طرف ان کے کام کی جدید تعیین قدر (evaluation) میں ناکافی توجہ دی گئی ہے۔ جہاں نو (۹) ابواب زیادہ تر مذہبی، سماجی اور اخلاقی مسائل کو مرکز توجہ بناتے ہیں وہاں ایک باب حکومت اور رعایا کے تعلق سے اس کی ذمہ داریوں کیلئے مخصوص کیا گیا ہے۔ پھر بھی ایک جدید محقق **ذخیرۃ الملوک** کے اپنے تجزیہ میں سید علی کے کشمیر مشن (mission) کو ناکام ثابت کرنا چاہتے ہیں کیونکہ سلطان قطب الدین غیر مسلم رعایا پر شافعی فقہ کے ''سخت امتیازی شرائط'' نافذ کرنے کی ''سیاسی سوچ'' سے متفق نہ تھے[۴]۔ اگرچہ ''**ذخیرۃ الملوک**'' تاریخ کشمیر کیلئے کوئی ماخذ نہیں پھر بھی کشمیر میں اس کے مصنف کے رول (role) کے بارے میں بعض غلط فہمیوں کو رفع کرنا ضروری ہے جو مسلمانانِ کشمیر کے اپنی سلطنت میں شریعت نافذ نہ کرنے پر ان کے فرضی ''تصادم'' کی شہادت کے طور پر اس کتاب کے ایک اقتباس سے پیدا ہوگئی ہیں۔ سب سے پہلے مراجع میں یہ دکھانے کیلئے کہ سید علی ہمدانی کبھی بھی بادشاہ کشمیر کی غیر مسلم رعایا پر، جو ان کے ورودِ کشمیر کے موقع پر یقیناً بھاری اکثریت میں تھے ''امتیازی شرائط'' نافذ کرنے پر مُصر رہے، کوئی ٹھوس ثبوت موجود نہیں ہے۔ مزید برآں خود شافعی المسلک ہونے کے باوجود انہوں نے کشمیر میں مسلم آبادکاروں اور مقامی نو مسلموں کے ایک گروہ کو حنفی مسلک کی پیروی کی اجازت دے کر وسعت قلبی کا مظاہرہ کیا۔ سید علی کا یہ فیصلہ لگتا ہے کہ حکمت کے تحت لیا گیا ہے کیونکہ اسلامی فقہ کے باقی تین مسلکوں کے مقابلے میں حنفی مسلک مسلم حکمران کے غیر

مسلم رعایا کے ساتھ سلوک کے تعلق سے کم سخت گیرانہ ہے[۵]۔ اسی طرح مقامی مذہبی مزاج کا لحاظ کر کے انہوں نے نومسلموں کو اونچی آواز میں **اورادفتحیہ** اجتماعی طور پڑھنے کی اجازت دے کر عملی دانش مندی اور قوت فیصلہ کا مظاہرہ کیا۔ اس سے کشمیر میں تدریجی طور پر عوام کے اسلام میں جذب ہونے کی مضبوط بنیاد پڑ گئی۔

لٰہذا یہ نقطۂ نگاہ کہ عہد نامہ عمرؓ کو سید علی نے ''ایک ایسا وثیقہ سمجھا جس کی پیروی عالمی پیمانے پر ہر وقت اور ہر زمانے میں لازمی ہے[۶]'' صحیح نہیں ہے کیونکہ اس دستاویز کا حوالہ سیاق وسباق سے الگ کر کے دیا گیا ہے۔ **ذخیرۃ الملوک** کا ایک محتاط مطالعہ اس بات کو منکشف کرتا ہے کہ میثاق عمرؓ کی بات کشمیر کے بجائے مجوسیوں اور اہل کتاب کے سیاق میں کی گئی ہے[۷]۔

سلطان کشمیر قطب الدین (1389-1373) کے نام سید علی ہمدانی کے مکاتیب بہت سی باتوں کو آشکارا کرتے ہیں۔ یہ خطوط کشمیر کے غیر مسلموں کے تئیں ان کے بے تعصب رویہ کے عکاس ہیں، اگر انہوں نے غیر مسلموں کے ساتھ بادشاہ کے ''دوستانہ'' رویہ کو پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھا نہ ہوتا تو انہوں نے اپنی ناراضگی، مایوسی اور بے زاری کا اظہار ان خطوط میں ضرور کیا ہوتا جو انہوں نے کشمیر سے روانگی کے بعد پکھلی سے سلطان کشمیر کو ارسال کیئے۔ اسکے برعکس محسوس یہ ہوتا ہے کہ سید علی کشمیر میں اپنے تاریخی مشن کی پیچیدگیوں سے آگاہ تھے اور اسی سے اس بات کی وضاحت ہوتی ہے کہ انہوں نے کیوں سلطان کشمیر کو ممکن حدود کے اندر ہی شریعت اسلامی کو مقبول بنانے

کی کوشش کرنے کی تلقین کی۔ ان کی شریعت نوازی' کے باوجود ان کے "**مکتوبات**" اور نہ ہی **ذخیرۃ الملوک** ہی خفیف سا اشارہ بھی اس بات کی طرف کرتی ہے کہ وہ بھاری اکثریت کی غیر مسلم رعایا کے ساتھ بادشاہ کے غیر دوستانہ برتاؤ کے متمنی تھے۔ ان کے نزدیک بادشاہ کی ساری رعایا خدا کی مخلوق ہے لہٰذا یہ بادشاہ کا مذہبی فریضہ ہے کہ وہ طاقتور کے مقابلے میں کمزور کے حقوق کا تحفظ کرے۔[۸]

پکھلی سے اپنے قریبی مرید سید محمد خوارزمی کے نام سید علی کا مکتوب بھی محتاج تفتیش ہے۔ یہ اُن عوامی دعووں پر سنگین شبہات وارد کرتا ہے۔ جن میں دعویٰ کیا گیا ہے کہ سید علی کی زندگی میں ہی کشمیر کو انقلابی سطح پر اسلامیایا گیا۔ (Islamize) ان کا کشمیر کے بارے میں یہ بیان کرنا کہ "کافروں کی بستی ہے" یہ ظاہر کرتا ہے کہ انہوں نے کشمیریوں کی سماجی اور مذہبی زندگی میں مکمل تبدیلی نہیں لائی۔ انکی سید محمد خوارزمی کی اس بات پر خوب ستائش کہ انہوں نے ایسے ہی خطے میں روحانی کمال حاصل کرلیا ہے[۹] اُنکے اس مشن کی یاد دلاتی ہے کہ زوال آمادہ برہمنی سماج کو پرامن ذرائع سے خوشگوار بنایا جائے۔ یہ بھی دیکھا جائیگا کہ سید علی کا مشن کشمیر میں صرف اسی قدر نہیں تھا کہ وہ مقامی لوگوں میں قرآن و حدیث کی حدود کے اندر خدا سے وجد آفرین قرب کی روح پھونکیں، بلکہ اپنے معتقدین کو سماجی طور مفید مقاصد کے لئے وقف کروانا بھی اُن کا مُدعا تھا۔ (باب سوم)

کبُروی سادات کا خصوصی مشن کشمیر میں شریعت کو جبراً مسلط کر کے "کفر کو اکھاڑ پھینکنا"، نہیں تھا بلکہ یہ ان لوگوں کو جو ابھی اسلامی ثقافتی تغیر اور عمل

سے گذر رہی رہے تھے احساس ذات اور تفکیر ذات کے ذریعہ شریعت رخی (Sharia-oriented) ثقافت کے موافق بنانا تھا۔ اس لیے یہ سمجھنا مشکل نہیں کہ سولہویں صدی کے نہ صرف سہروردی صوفیا نے بلکہ کبروی اور نقشبندی صوفیاء تک نے بھی دانشورانہ شعور یا حالات کا صحیح اندازہ کر کے ریشیوں کے سماجی رول کو سمجھنے کیلئے کیوں صحیح اور مناسب کوششیں کیں اور ملحوظ نظر رکھنے کے لائق یہ بات ہے کہ شریعت کے علمبردار ہونے کے باوجود وہ اس بات کا ادراک کرنے سے بھی قاصر نہیں رہے کہ ریشیوں کے نزدیک اسلام کے معنی کیا تھے؟ (باب ششم)

وسیع تناظر میں دیکھا جائے تو تخلیقی اصالت (originality) اور دوسری ثقافتوں کے ساتھ مکالمے کے ذریعہ ربط رکھنے کے لحاظ سے شریعت قوت حیات پیدا کرنے والی ایک للکار (challenge) اور زندگی بخش طاقت ہے۔ عجیب بات ہے کہ تاریخ میں شریعت کے مشن کو نہ صرف غلط سمجھا گیا ہے۔ الجھایا اور مسخ کیا گیا ہے بلکہ جدید اہل علم حضرات نے اس کا اس حد تک غلط استعمال کیا ہے کہ شریعت کے متعلق اُن کے غلط تصورات تقریباً ناقابل تردید حقائق بن گئے ہیں[۱۱]۔ مسلم معاشروں کو شریعت کے آفاقی اخلاقی اصولوں کے مطابق پروان چڑھانے میں اسلام کو ''نارواداری'' یا کٹر پن (Orthodoxy) کے مساوی قرار دینے کی جدید ذہن کی پختہ سوچ نے واقعی بڑی پیچیدگیوں کو جنم دیا ہے۔ اس سوچ میں غیر مسلموں کے خلاف موجود تعصّبات کو ابھار کر نہ صرف شریعت آگاہی (consciousness) کو مسخ کرنے بلکہ مسلمان سماجوں میں شریعت کے مقابلے میں گھرے مقامی غیر اسلامی بلکہ اسلام دشمن

معتقدات اور اعمال کی حد سے زیادہ خیالی حد تک اہمیت دینے کا خطرہ بھی موجود ہے۔ایسے تجزئے میں سماجوں کو وسیع تر چوکھٹے پر ڈھالنے کے شریعت کے رول کو پس منظر میں دھکیل دیا جاتا ہے۔اسلام کے تاریخی مطالعات میں آمیزش' (synthesis) متعارض معتقدات میں توافق (syncretism) اور تصرف کی تاریخی اور سماجی اہمیت قانون کی قوت اختیار کرتی ہے ۔ ان تصورات کے صحیح تاریخی اور سماجی پس منظر کے باوجود ہم نے یہ دکھانے کی سعی کی ہے کہ شریعت کی نور افشان حرارت کیلئے کھلے سماج ہمیشہ تخلیقی اور حرکی کشاکش (dynamic tension) سے مُتصف رہے ہیں اور یہی وہ کشاکش ہے جس کی وجہ سے دنیا کے مختلف حصوں میں مسلم سماجوں کا تدریجی تاریخی ارتقاء ہوا ہے۔اسکا مطلب یہ نہیں کہ اسلامیانے (Islamization) کا عمل خالص فاتح شریعت کا نتیجہ ہے بلکہ درحقیقت یہ اس عمل کا ایک حصہ ہے جس میں افراد یا گروہ شریعت رخی ثقافت (Sharia-oriented culture) سے اقدار کو باضابطہ ارتقاء کے ذریعہ جذب کر کے اپنے آپ کو ڈھالتے ہیں۔مسلم سماجوں کے افراد یا گروہ ہمیشہ اس کشاکش یا تکلیف دہ صورتحال سے دوچار ہیں کہ آیا وہ جغرافی ماحول کی ثقافتی سرحدوں کے ساتھ اپنے آپ کو راضی کریں یا توحیدی تصور کائنات کی روح کے مطابق نسلی مرکزیت پر مبنی (ethnocentric) ماحول کو ڈھال لیں۔

کشمیر میں اسلام کی ابتدائی تاریخ کے بارے میں مفید بصیرت فراہم کرنے والے ثانوی لیکن اہم ماخذ سید علی ہمدانی کی وہ سوانح عمری ہے جسے حیدر بخشی نے ان کے انتقال کے چالیس سال بعد قلمبند کیا تھا۔حیدر بدخشی

نے اُن کے انتقال کے چالیس سال بعد قلمبند کئے ہیں۔ جعفر بدخشی کی طرح یہ سوانح نگار بھی سید علی کی اُن کرامات بارے میں رطب اللسان ہیں، جنکا مظاہرہ انہوں نے دنیائے اسلام کے مختلف گوشوں میں اپنے اسفار کے دوران کیا۔ تاہم اپنے متقدم سوانح نگار کی سرگذشت کے برعکس حیدر بخشی ایک اہم واقعہ کا ذکر کرتے ہیں جس کا تعلق سرینگر کے وسط میں ایک برہمن سادھو کے ساتھ سید کے مناظرہ سے ہے۔ اس کے علاوہ اس کتاب میں اس عام بیان کے علاوہ کہ سید علی نے کشمیر میں اسلام کو وارد کیا، ان کی کسی سرگرمی کا ذکر نہیں ملتا۔

برہمن سادھو کے ساتھ سیّد علی ہمدانیؒ کے مناظرہ کی تحقیقات کے سلسلہ میں کئی سولاات اٹھائے جاسکتے ہیں جو کشمیریوں کی عبادت کی تاریخ، ثقافت اوران کی زود حسی اور خاص طور پر قدیم شہر اوران کی تہذیب کے ایک بڑے مرکز سرینگر پر کچھ روشنی ڈالنے کیلئے وضع کئے گئے ہیں مثلاً کیا کشمیر میں سیّد علی کی سرگرمیوں کا رُخ ایک مندر کے برہمن سادھو کی طرف تھا یا ایک دیو یا ایک جن کی طرف؟ کیا کشمیر میں اسلام کی فتح محض ایک روحانی واقعہ تھی جو دیو کے قبول اسلام اور سید علی کی کرامات کے مظاہرے کے بعد وقوع پذیر ہوا؟ برہمن سادھو کے قبول اسلام کے تاریخی واقعہ پر تذکرہ نگاروں اور مورخوں کی بعد کے ادوار میں کی گئی آرائش مذہبی پروہتوں کے خلاف عام لوگوں کی بے اطمینانی کو کس حد تک منعکس کرتی ہے؟ سید علی کے قریب العہد سنسکرت مورخ اُن کے رول کے بارے میں خاموش کیوں ہیں؟ سنسکرت مورخ اُن کی فرضی بت شکنی پر بھی کیوں چپ سادھے ہوئے ہیں؟

اگرچہ اس کتاب میں ان سوالات کا جواب تلاش کرنا کچھ بعید نہیں مگر اس بات پر زور دینا ضروری ہے کہ مسلمانانِ کشمیر کا اپنے بادشاہ کے ہمراہ مندر جانا سید علی کیلئے خاصی تشویش کا باعث بنا ہوگا۔ تاہم مندر کو منہدم کروانے کے بجائے وہ مندر کے نزدیک ہی ایک صُفّہ بنوانے میں کامیاب ہوئے۔ یہی وہ مقام تھا جہاں پر انہوں نے اپنے ساتھیوں کے ساتھ سادہ مذہبی اعمال کا عوام کے سامنے مظاہرہ کیا جس نے نہ صرف برسر اقتدار سلطان کو بلکہ مسلم رعایا کو بھی اپنی جانب متوجہ کیا۔ کشمیر میں اسلام کیلئے سید علی کی خدمات پر فارسی تاریخ نگاروں کی مدح سرائی کو اسی پس منظر میں سمجھے جانے کی ضرورت ہے۔

اگرچہ سید علی کا ورودِ کشمیر وادی میں برہمنیت کے مستقبل کیلئے دوررس اہمیت کا حامل واقعہ تھا پھر بھی دور سلطنت کے کسی بھی سنسکرت مورخ نے ان کا حوالہ اپنی کتابوں میں نہیں دیا ہے۔ اصل میں تاریخی واقعات یا حقائق کو قبول یا رد کرنے میں ذات پات کا تصور ایک برہمن مورخ کی تاریخ نگاری میں کلیدی رول ادا کرتا ہے۔ جہاں وہ رنچن کے قبول اسلام کو برہمنیت کی اعلیٰ ذات میں داخلہ ملنے میں ناکامی کے حوالے سے لکھتے ہیں وہاں حسبِ توقع شہر کے برہمن راہب کا سید علی کے ہاتھوں اسلام قبول کرنے کا واقعہ ناقابل ذکر سمجھا گیا۔ کیونکہ اس سے اُن کے غرور اور خود اعتمادی پر چوٹ پڑی۔ وسط ایشیا اور ایران سے وارد ہونے والے مسلمانوں کے ہجوم سے برہمنوں نے اپنی ذات کیلئے ایک سنگین خطرے کا احساس کیا۔ یہی وجہ ہے کہ اپنے اصلی ماحول سے اکھاڑ پچھاڑ کے خوف سے مہمیز پا کر انہوں نے ذات کی بنیاد پر قائم اپنے زوال پذیر سماجی ڈھانچے کو بچانے کیلئے پروپیگنڈا کی حکمت عملی

اختیار کی، متاخر برہمنوں نے سنسکرت مورخوں کے خیالات کو ناقابلِ تردید تاریخی حقائق کے طور پر تسلیم کیا۔ انکی ساری تاریخ اب نہایت قابلِ تعظیم روایت کے ارد گرد دبئنا شروع ہوگئی جو دو فرضی نغموں کی راگ الاپنے پر مبنی تھی۔ ایک غیر ملکی افکار و رسوم سے مغلوب عوام کے بالمقابل اسلام کے خلاف برہمنوں کی بہادرانہ مزاحمت دوسرے کبروی سادات کے زیر اثر سلطان سکندر (1389-1413ء) کی بت شکنی۔

یہ بات ذہن نشین رہنی چاہیے کہ برہمنی نظام ٹھوس مذہبی فلسفہ پر مبنی ایسے ادارے قائم کرنے میں ناکام ہوگیا تھا جو اسلامی ثقافتی تغیر (acculturation) کی قوتوں کے خلاف ایک فصیل کا کام دیتے۔ لہٰذا قرونِ وسطی کا کشمیری سماج ایک بحران سے گذر رہا تھا جسے ہم برہمنی تخصیصیت (particularism) کے مقابلہ میں ''انسانی ملنساری'' کا نام دے سکتے ہیں اور جہاں اس تبدیلی کا اہم ترین پہلو اپنی ہی دنیا میں برہمنی ثقافت کی توثیق تھا۔ وہاں لل دید اور شیخ نور الدین ریشی کا مفلوک الحال عوام کے حقوق پر اصرار کو اس اجارہ دارانہ اور واحد نسلی (ethnocentric) ثقافت کیخلاف ایک ردعمل کے طور پر دیکھا جاسکتا ہے۔ اس لئے اس پر تعجب نہیں ہونا چاہیے کہ برہمنوں نے ان دو عظیم کشمیری صوفیاء کے بارے میں اپنی کتب تاریخ میں ایک پرفریب اور سازشی سکوت اختیار کر کے واقعتاً اپنے دعوؤں کی تاریخ لایعنیت پر ہی مہر تصدیق ثبت کر دی۔

دور سلطنت کے آغاز سے ہی کشمیری برہمنوں کو ہندو دھرم کے اخلاقی اور رُوحانی اقدار کے احیاء کی اتنی فکر نہیں تھی جتنی اُن کو کچھ خاص مراعات کھو جانے

کی تھی جن سے وہ اقتدار کی غلام گردشوں سے قربت کی وجہ سے متمتع ہوتے آرہے تھے۔ دورِ سلطنت کے ابتدائی دور میں بھی انہوں نے سلاطین پر قابل لحاظ اثر ورسوخ کا استعمال کیا مگر اس بات سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ سلطان سکندر کا دورِ حکومت ان کے لئے ایک نقطہ تغیر وانقلاب ثابت ہوا۔ اُن کے دورِ حکومت میں برہمنوں کو بے وطنی، بعض صورتوں میں جبری تبدیلی مذہب اور تشدد کی چوٹ بھی کھانا پڑی جس کی غالب وجہ سلطان کی فرضی بت شکنی کے بجائے وہ جوش وخروش تھا جو برہمن فرقہ کے ایک بااثر فرد وزیر خزانہ سہہ بٹ کے اسلام قبول کرنے کی وجہ سے پیدا ہوا۔ سنسکرت مآخذ کے محتاط مطالعے سے یہ بات عیاں ہے کہ اُن کے غصے کا رُخ بنیادی طور پر ایک تو سہہ بٹ کی طرف تھا جس نے ان سے منہ موڑ لیا تھا دوسرے عوام کے خلاف تھا جنہوں نے ''یاونوں'' (yavanas) سے میل جول کے نتیجے میں کشمیر کے قدیم رسوم اور رواجوں کو جن میں برہمنوں سے انکی وفاداری بھی شامل تھی، تباہ کر ڈالا تھا۔ آخرالذکر (یاون) یقیناً کبروی سادات تھے جن کے رہنما اٹھارہ سالہ نوجوان سید محمد ہمدانیؒ تھے۔ جنکے دل ودماغ کی صلاحیتوں کی داد دینے پر جون راج جیسے رجعت پسند سنسکرت مورخ بھی مجبور ہوگئے۔ کبروی سادات سے نفرت کے باوجود کہ انہوں نے کشمیری ثقافت کو وسط ایشیائی اور ایرانی سَمت عطا کی؛ جون راج سید محمد ہمدانی کو ''ستاروں کے درمیان روشن چاند'' قرار دیتے ہیں[۱۲]۔

جہاں قرونِ وسطیٰ کے ہندوستان میں ہندو دھرم نے ہندو مصلحین کی بھگتی تحریک کی نئی شکل میں اسلام کی للکار (Challenge) کا دفاع کیا، وہاں کشمیری برہمن اپنے تاریخی مراعات اور اقتدار سے ہاتھ دھو بیٹھنے پر مشتعل

بے چینی اور خوف وخدشات کا مظاہرہ کرنے پر ہی قانع رہے۔ یہ بات اس حقیقت سے واضح ہو جاتی ہے کہ سلطان زین العابدین (1420-1470) کے اس فرمان کہ جو لوگ اُن کے والد کے دَورِ اقتدار میں مبینہ طور جبراً مسلمان بنائے گئے وہ واپس اپنے اصلی مذہب پر آسکتے ہیں، کے بعد بھی برہمنوں نے انسانی برابری اور برادری کے ٹھوس اخلاقی اصولوں پر ہندو دھرم کو وادی میں مقبول بنانے کیلئے کسی ولولے یا سرگرمی کا مظاہرہ نہیں کیا۔ انہوں نے للّ دید کی تعلیمات پر مثبت ردعمل دکھانے میں اپنی کسرِ شان سمجھی۔ اس شوصوفیہ کے نسلی مرکزیت (ethnocentric) پر مبنی متعقدات پر سخت احتجاج پر برہمنوں کی بے رُخی کے نتیجے میں عوام نے نورالدین ریشی کے زِیر اثر للّ دید کا اپنے ایک ''اوتار'' کے طور پر استقبال کیا۔

لٰہذا پندرھویں صدی کی سنسکرت تاریخوں کی تفصیلی جانچ نہ صرف چشم دید واقعات کو مشکوک بناتی ہے بلکہ تاریخی آثار کے پایہ استناد کو بھی مشتبہ بناتی ہے۔ ان معاصر مآخذ پر اُن کے مصنفین کے نسلی مرکزیت (ethnocentrism) پر مبنی ثقافتی ماحول کی جانب میلان خاطر کیوجہ سے اعتماد نہیں کیا جاسکتا۔ در حقیقت برہمن مورخوں کی دُشنام آمیزی اور احتجاج، تاریخی حقائق کو معروضی انداز میں ضبط تحریر میں لانے کے بجائے اپنی قوم کی شناخت کو محفوظ رکھنے سے متعلق ان کے فکر کے غماز ہیں۔ ایسی تاریخی روایات کے مسلسل استعمال کو تائیدی شہادت کے بجائے ایک مسخ شدہ تاریخی روایت کا منطقی نتیجہ سمجھا جانا چاہیے۔

اس قسم کی روایات کو متاخر فارسی تاریخ نویسوں تک نے بھی سلطان سکندر

کی بت شکنی کی ستائش کرنے کی غرض سے استعمال کیا ہے۔
کشمیر میں دورِ سلطنت سے متعلق تاریخی تحریروں کا احتیاط سے مطالعہ کرنے کی ضرورت ہے ۔ کیونکہ ان میں علم اور تخیل دونوں کی آمیزش ہے ۔ پندرہویں اور اٹھارویں صدی کے درمیان لکھی جانے والی فارسی کتب تاریخ کی تفتیش اور جانچ اس نقطہ کو واضح کرتی ہے۔
کشمیر میں اسلام کی تاریخ سے متعلق قدیم ترین اور اب تک موجود فارسی ماخذ سید علی کی تاریخ ہے۔انہوں نے اپنی **تاریخ کشمیر** کی تکمیل 1570ء کے آس پاس کی ہے۔اس کتاب کا اہم وصف اس کا دو قدیم نایاب کتابوں یعنی قاضی ابراہیم کی تاریخ اور بابا حاجی ادھمی کے **رسالہ مقامات** سے مسلسل استناد ہےاس حقیقت کے پیشِ نظر کہ ادھمی کی تاریخ، کشمیر میں اسلام کی تاریخ کے ایک فیصلہ کُن دور میں تحریر کی گئی ہے، خصوصی تذکرے کی مستحق ہے۔بتایا جاتا ہے کہ ادھمی نورالدین ریشی کے دوست تھے جن کے لئے ان کے دل میں گہری محبت موجزن تھی۔
تاریخ وار واقعہ نگاری اور جغرافیائی مطالعہ میں نقص کے باوجود سید علی کا ریشی سلسلہ کے ایک قدیم تر اور معاصر ماخذ کا حوالہ دینا اسکی صحت ثابت کرنے اور ایک خاص سماجی اور تاریخی پس منظر میں اسکی صحیح اہمیت جانچنے کی طرف اشارہ کرتا ہے ۔ اس حقیقت کے پیش نظر کہ تقریباً تمام جدید تاریخ نگاروں نے سنسکرت مورخوں کی اپنی قوم کی شناخت کو محفوظ رکھنے کے مغرورانہ فکر و تشویش کو کشمیر میں اسلام کی تاریخ کا ایک بنیادی ماخذ بنایا ہے۔ ہمارے خیال میں اسلامیانے (Islamization) کا جوہر، روحانی اضطراب کی

دُنیا اور ذات پات کے نظام کے مقابلہ میں عوام کے اپنے رہنماوں کی تلاش میں ڈھونڈا جانا چاہیے۔ یہ استدلال بلاشبہ نزاعی ہے اسلئے اس پر بحث ہونی چاہیے۔ رسمی سوچ، سنسکرت مراجع (جو ایک ایسے سماجی گروہ کی پیداوار ہیں جو اپنے شاہانہ مقام اور قومی مزاج کا احساس رکھتا ہے) پر زیادہ انحصار، شہادت کی کمی یا تفصیل میں غلطی سے زیادہ معروضیت (objectivity) کیلئے خطرناک ہیں۔ ایک مسخ شدہ روایت کو کسی نہ کسی شکل میں ایک تاریخی حقیقت کے طور پر بار بار دہرانے کے عمل سے زیادہ کوئی چیز کسی غیر معتبر بات یا پہلے سے سوچے سمجھے خیال کو محفوظ نہیں کرتی۔

سیّد علی کی تاریخ کی تفصیلی جانچ اس بات کو آشکارا کرتی ہے کہ تنقید کے مناسب اصول (جن میں یہ حقیقت بھی شامل ہے کہ کوئی بھی شہادت علاحدگی (isolation) میں واقع نہیں ہوتی) برت کر شہادت سے حقیقت کو نچوڑا جا سکتا ہے۔ متنی شہادت کا ایک پس منظر ہوا کرتا ہے اسلئے اشیاء کی باہمی اثر پذیری اور باہمی انحصار حقائق کے ذخائر اور مخصوص تفصیلات ایک تاریخی واقعہ کی پُرتخیُل تشکیل جدید اور توضیح وتشریح کی دعوت دیتے ہیں۔ جس میں سائنسی فکر کا حامل ہر مورخ مصروف ہے۔ اسلئے کسی بھی ماخذ کی ثقاہت کو جانچنے کے لئے مفید مطلب جرح کرنا ایک مورخ کی بنیادی ذمہ داری ہے۔ سید علی کی تاریخ پر یہ اصول مُنطبق کر کے ہم نے اسلامیانے (islamization) کے سماجی ابعاد (dimensions) کے متعلق غیر یقینیت کو کم کرنے کی کوشش کی ہے۔

سترھویں صدی کے دوران لکھی جانے والی مقامی تواریخ میں طاہر کی ''**بھارستان شاھی**'' اور ایک ہی نام کی دو کتب تاریخ یعنی حیدر

ملک چاڈورہ اور حسن بن علی کی "**تاریخ کشمیر**" قابل ذکر ہیں۔ سیاسی تاریخ کے اہم مصادر ہونے کے باوجود یہ کشمیریوں کی سماجی زندگی میں ریشیوں کے رول کے بارے میں کوئی تفصیلی معلومات بہم نہیں پہنچاتیں۔ صاحب بہارستان شاہی، نورالدین ریشی کا حوالہ سلطان زین العابدین کے نامور معاصر کے طور پر دیتے ہیں۔ جبکہ حسن شاذ و نادر ہی ریشیوں کا حوالہ دیتے ہیں۔ نورالدین ریشی کے بارے میں حیدر ملک کا مختصر تذکرہ ہم کو عوامی زندگی پر صوفیانہ شاعری کے گہرے اثرات کو سمجھنے میں مدد دیتا ہے۔

اٹھارویں صدی کی مقامی فارسی کتب تاریخ، **تاریخ کشمیر**، **نوادر الاخبار**، "**تاریخ اعظمی**" (جو "**واقعات کشمیر**" کے نام سے بھی مشہور ہے) **ریاض الاسلام**، **گوہر عالم**، **باغ سلیمان**، بالترتیب پنڈت نراین کول عاجز، ابا کی رفیع الدین، محمد اعظم دیدہ مری، عبدالوہاب شائق، محمد اسلم منعمی اور سعد اللہ شاہ آبادی کی تصنیفات ہیں، ان میں محمد اعظم شائق اور شاہ آبادی کی تصانیف ریشیوں کے رول کے بارے میں تفصیلات اور معلومات کی فراوانی کے لحاظ سے خاص طور پر اہمیت کی حامل ہیں۔ ریشیوں کے سماجی رول پر بے انتہا ستائش ان تصانیف کی مشترکہ خصوصیت ہے۔

محمد اسلم منعمی کی **گوہر عالم**، **نور نامہ** کے حوالہ کے پیش نظر خصوصی تذکرہ کی مستحق ہے جس کے مصنف اپنی کتاب کی تکمیل کے لئے اس سے استفادہ کرنے کا دعویٰ کرتے ہیں اگرچہ ریشیوں پر منعمی، کوئی تازہ روشنی نہیں ڈالتے تاہم ان کا **نور نامہ** سے استفادہ کا دعویٰ نورالدین کی

شاعری کی مقبولیت (حتیٰ کہ ان کے اپنے زمانے میں ہی) کی تصدیق کرتا ہے یہ شاعری اتنی مقبول تھی کہ زین العابدین کے درباری شاعر ملا احمد نے **مراۃ الاولیاء** کے نام سے اس کا فارسی ترجمہ کر بھی کیا۔ یہ بات تسلیم کہ کسی اور تذکرہ نگار یا مورخ نے اس تصنیف کا حوالہ نہیں دیا ہے مگر اس حقیقت کے بارے میں دورائیں نہیں ہوسکتیں کہ نورالدین کی شاعری کے سماجی مواد یعنی ان کی صوفیانہ شاعری (جو مصیبت زدہ روحوں کو فرحت وسکون بخشتی ہے) کا بار بار احیاء اسکے دائمی و پائیدار اثر ونفوذ کی وجہ سے ہوتا تھا۔

بعد کے دور کے فارسی مورخوں میں ملا بہاء الدین متو، بابا کمال اور بابا خلیل کی تصنیفات ریشی تحریک پر تفصیل سے روشنی ڈالتی ہیں۔

متو نے اپنا منظوم **ریشی نامہ** 1832ء میں تصنیف کیا۔ **ریشی نامہ** درحقیقت ابتدائی تذکروں خاص کر **نور نامہ** اور **اسرار الابرار** (جو بالترتیب بابا نصیب اور بابا داؤد مشکواتی کی تصانیف ہیں) پر مبنی ہے البتہ اس میں ریشیوں کی سرگرمیوں کے بارے میں کچھ ایسی بھی معلومات درج ہیں جو کہیں اور نہیں پائی جاتیں۔

جہاں بابا کمال نے اپنا **ریشی نامہ** 1831ء میں مکمل کیا وہاں بابا خلیل نے لگتا ہے کہ اپنی تصنیف **روضۃ الریاضات** کشمیر میں ڈوگرہ راج کے ابتدائی دور میں قلمبند کی ہے۔ بابا خلیل بار بار اپنے مراجع کا حوالہ دیتے ہیں جن میں بابا داود خاکیؔ، حیدر تُل مُلی اور بابا نصیب کے ابتدائی تذکرے بھی شامل ہیں۔ اس کتاب کا ایک سرسری مطالعہ اس بات کو آشکارا کرتا ہے کہ مصنف جو اگرچہ خود بھی ایک ریشی ہیں، ریشی تحریک کے اسلامی

ابعاد پر زور دینے کے معاملے میں بہت حساس ہیں۔ بابا کمال تحریک کے مقامی مبداء کو نظر انداز نہیں کرتے۔ وہ نورالدین کے، مقامی ماحول کے حوالے سے موزوں کیئے گئے اشعار اور کبروی سادات سے ان کی رقات کے زیر اثر کہے گئے اشعار کے درمیان واضح فرق کرتے ہیں۔ مصنف نورالدین کے اشعار کثرت سے پیش کرتے ہیں اور حقیقتاً ان کی تصنیف کا اہم جوہر بکھرے پڑے مصادر اور سینوں میں محفوظ خزینوں سے ان کے اشعار جمع کرنے کی مسلسل کوشش ہے۔ جن تک چرار شریف کے آستانہ کے ساتھ اپنے خاندانی تعلقات کی بناء پر ان کی رسائی تھی۔

ریشی تحریک پر بابا خلیل کی تصنیف بابا کمال کی تاریخ سے واقعی کہیں بہتر ہے۔ یہ نہ صرف اس کتاب کی تائید کرتی ہے بلکہ کئی لحاظ سے اس میں اضافہ بھی کرتی ہے۔ بابا کمال اور بابا خلیل دونوں لل دید اور نورالدین کے اشعار قلمبند کرتے وقت دراصل عوام کے مذہبی جذبات میں باریک فرق کو پھر سے مرتب کرتے ہیں اور اس طرح دیہاتی عوام اپنے روحانی راہنماوں کے زیر اثر اسلامی ثقافیت (acculturation) کے عمل کی تصدیق کرتے ہیں۔ انکی تصانیف کا دائمی گُن نہ صرف لل دید اور نورالدین کے ادبی ورثہ کی حفاظت کرنے میں مضمر ہے بلکہ انکی تعلیمات پر عوام کے ردعمل کو محفوظ کرنے میں بھی پوشیدہ ہے۔ اصل میں چرار شریف کے دور **ریشی نامے** انکے تازہ عالمانہ مطالعات اور تحقیق اور اس طریقہ کا اندازہ لگانے کی طرف ہماری توجہ منعطف کرتے ہیں جس میں عوام نے از خود احساس کی کچھ ہیئتوں کی تخلیق کرنے کے بعد اشاعت کی اور اس طرح برہمنی بالا دستی کے خلاف

جذبات ورد عمل کے کھرے نظام کی تشکیل کی۔

تذکرہ ھائے اولیا:

جنوبی ایشیا کے تقریباً سبھی مسلم معاشروں میں ہر جگہ تذکرہ جاتی مواد پایا جاتا ہے۔ پروفیسر خلیق احمد نظامی کی ان خدمات کے باوجود کہ سلطنت دہلی کی سماجی، مذہبی اور سیاسی زندگی کے مختلف پہلوؤں پر تحقیق کرنے کے دوران انہوں نے تقریباً تمام تذکرہ ہائے اولیاء سے استفادہ کیا ہے، ابھی اس میدان میں بہت کچھ کرنا باقی ہے۔ اولیاء اللہ کے سوانح کی نمایاں خصوصیت فوق فطری واقعات کی بہتات ہے۔ تاہم اس بات کو واضح کیا جانا چاہیے کہ جنوبی ایشیا میں تاریخ اسلام کی تشکیل جدید میں کرامات اور اساطیر اتنا بڑا مسئلہ پیدا نہیں کرتے جتنا تاریخ نگاروں کی ان کی بنیادی مواد کے طور پر بلاتوقف ردّ کردینے کی روایتی عادت پیدا کرتی ہے۔ کسی واقعہ کی گہرائی تک تحقیق کئے بغیر اسکو زیادہ پیچیدہ بنانے کی پرانی عادت سے زیادہ سنگین مسئلہ کوئی نہیں۔ اور جو چیز اولیاء اللہ کے سوانح کی صحیح تاریخی ماہیت سمجھنے میں پیچیدگی میں اضافہ کررہی ہے، وہ ہندوستانی تاریخ نگاری کا انسانی معاملات کو مذہب اور "حقیقت" کے دو مختلف خانوں میں تقسیم پر اصرار ہے۔ ہمارے نزدیک قرونِ وسطیٰ کے ہندوستان پر لکھی جانے والی جدید تاریخی نگارشات کا ایک بڑا مسئلہ انسانی جدوجہد کو ایک ہی چوکھٹے (framework) میں محدود کرنا ہے۔ کیا ہندوستان جیسے کسی بھی مشترکہ سماج کے کسی بھی مسئلہ کو عقلی بنیاد پر سمجھا جاسکتا

ہے اگر اسکو ایک ہی چوکھٹے کی عقیلت پسندی کے اندر محدود کیا جائے؟

تذکرہ جاتی مواد کی ہماری جانچ ایک وسیع منظر پیش کرتی ہے۔ ایسے مسائل ابھارتی ہے جو بہت بڑے ہیں اور سب سے بڑھ کر تاریخ نگاروں کے ارتکاب یا ترک فعل (omission and commission) کی غلطیوں کی نشاندہی کرتی ہے جو صرف عملی اور مادہ پرستانہ نتائج کی تلاش میں رہتے ہیں اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ہمارے نتائج کی جڑیں سماجی مسائل میں پیوست نہیں ہیں۔ بلکہ حقیقتاً ہمارا بنیادی مقصد باہمی اثر پذیری (interaction) کے عمومی چوکھٹے پر کشمیر کے قبول اسلام کے اُس جوہر کو دوبارہ حاصل کرنا اور نئے سرے سے اسکی نشاندہی کرنا ہے جو اس آفاقی مذہب نے سماجی سطح پر تلاش کیا ۔لہذا وہ بنیادی تضادات اور خلاف قیاس واقعات جو تذکروں میں موجود ہیں صرف اس وقت مفید مواد پیش کرتے ہیں جب اساطیری مواد کو روحانی اور مادی زندگی کی وحدت میں پڑھا جائے جو اسلام اور اسلامی تہذیب کیلئے انتہائی ہی اہم ہے۔

مسلم معاشروں میں روحانی اور مادی زندگی کے توافق پر ہماری اثر پذیری کو دیکھ کر مناسب یہ رہے گا کہ تذکرہ جاتی مواد کی ہماری صدی کی عقلی دنیا کے بجائے خود تذکرہ نویسوں کے ادراک وشعور کے ذریعہ تعیین قدر ہو۔ ان کی دنیا میں لگتا ہے کہ اشیاء نے اپنی انفرادیت اور شناخت باقی نہیں رکھی ہے۔ وہ انسانوں کی انفرادی زندگی اور باقی نظام کائنات میں بڑی گہری ہم آہنگی محسوس کرتے ہیں ۔ لہٰذا پتھروں کو جانداروں میں بدلنے ، کتوں کو ولایت سے سرفراز کرنے ، صالح لوگوں کے لئے چشموں کی دعا کرنے اور

بُروں پر ترچھی نگاہ ڈالنے اور ریشیوں کے سامنے درندوں کا سرنگوں ہوتے دکھاتے وقت تذکرہ نویس واہموں کو روا نہیں رکھتے بلکہ وہ علامتی طور پر انسان اور اسکی دنیا میں ایک وحدت پاتے ہیں جس میں کثرت میں وحدت ہے۔

اس وحدت کو وحدت الوجود (pantheism) نہیں سمجھا جانا چاہیے نہ یہ تفصیلات ہم کو تاریخ کے خدا مرکزی (theocentric) نقطہ نظر پیش کرنے کی طرح لینی چاہیے۔ تاریخ اور مذہب دونوں اپنے معنی کھودینگے اگر ان میں سے کسی ایک کو بھی اس حقیقی رشتے سے محروم کیا جائے جو ان میں موجود ہے، مذہب اور ناہی تاریخ ایک حقیقی معنی و مقصد حاصل کرسکتے ہیں اگر ان کو بالترتیب کُلی طور پر متبرک یا سراسر تحقیر دین پر مبنی چیز کے طور پر پیش کیا جائے۔ کیا مذہب تاریخی سوچ کو بگاڑ دیتا ہے؟ یا کیا تاریخ میں نام نہاد سیکولر تحریکوں نے مذہب کو بگاڑ دیا ہے؟ ایسے سوالات اُبھارنے کے پس پُشت ہمارا مقصد مذہب اور سماج کے باہمی اور دوہرے عمل یعنی انسانی روح اور دماغ کے اندرونی تصادمات اور سماجی کشاکش کو نہ صرف پیدا کرنا ہے بلکہ ان سے نجات دلانے کے لئے اپنی سمجھ بوجھ کو وسیع تر اور زیادہ عمیق بنانا بھی ہے۔

موجودہ مطالعہ کیلئے ہم نے جن بنیادی تذکرہ ہائے اولیاء کا استعمال اور تجزیہ کیا ہے وہ یوں ہیں:

تذکرۃ العارفین	مُلا علی رینہ
ریشی نامہ، قصیدہ لامیہ	بابا داؤد خاکی
دستور السالکین	
چلچلۃ العارفین	اسحاق قاری

راحة الطالبين	حسن قاری
هداية المخلصين	حیدر تُل مُلی
تذکرۃ المرشدین	خواجہ میرم بزاز
نورنامہ	بابا نصیب الدین غازی
اسرار الابرار	بابا داؤد مشکواتی
تُحفۃ الفقراء	محمد مراد ٹنگ
خوارق السالکین	ملا احمد صبورؔ
فتحات کبرویہ	عبدالوہاب نوری

کشمیر میں تصوف پر جدید تحریروں میں ملا علی رینہ، میرم بزاز اور محمد مراد ٹنگ کے تذکروں کا اب تک استعمال نہیں گیا ہے۔ گو تذکرہ نگاروں کے رویّوں کی سماجی اہمیت کی تعیین زیر نظر کتاب کے چھٹے اور آٹھویں باب میں تفصیل سے کی گئی ہے یہاں اتنا بتا دینا کافی ہوگا کہ جنوبی ایشیا میں تصوف کے میدان میں اب تک موجود مواد اور نئے مواد کا ہمارا تجزیہ بنیادی طور پر اس ضرورت پر زور دیتا ہے کہ ہم تحقیقات کے موجودہ طریقوں کے افق کو زیادہ وسیع اور کشادہ تر بنائیں ہماری توضیح میں قاری اسبات کا مشاہدہ کریگا کہ صوفی ادب میں دل، حواس اور جذبات سے اپیل کی بنیاد پر نہ صرف متلاشیانِ حق کیلئے کشش ہے بلکہ زیادہ اہم بات یہ ہے کہ یہ مختلف مگر آپس میں منسلک خیالات کا وسیع سلسلہ وَا کرتا ہے جو سماجی ڈرامے میں ایک تسلسل کی تشکیل کرتا ہے۔ تذکرہ جاتی ادب جو اساطیر، کرامات، خوابوں اور روحانی تجاربوں سے بھرا پڑا ہے ہم کو نہ صرف وجدانی طور بلکہ عقلی اور تاریخی طور پر بھی اسلام کو سمجھنے میں مدد دیتا ہے۔

غیر کشمیریوں کی تصانیف :

مارکو پولو کی سرگذشت سے ظاہر ہوتا ہے کہ تیرھویں صدی کے اواخر میں ملیچ مر سرینگر میں مسلمانوں کی ایک بستی آباد تھی۔ تاہم وادی میں مسلمانوں کی آبادی اتنی غیر اہم اور معمولی تھی کہ 1320ء میں رنچن کے قبولِ اسلام کے بعد بھی کشمیر کو بت کدوں کی سرزمین سمجھا جاتا تھا [14] امیر خسروؒ کیلئے صرف یوگی ہی شاید اس قابل تھے کہ ان کا تذکرہ **نوح سپہر** میں کیا جائے [15] خسروؒ کا یوگیوں کی جادوئی طاقت کا تذکرہ ہم کو تیرھویں اور چودھویں صدی کے اوائل کے مذہبی ماحول کا اندازہ لگانے میں مدد دیتا ہے۔

مرزا حیدر جنہوں نے کشمیر کی فرحت افزا آب وہوا میں 1546ء میں **تاریخ رشیدی** تصنیف کی۔ وادی جیسے ایک ثقافتی علاقہ کی خصوصیات کا تذکرہ کرنے سے قاصر نہیں رہے اس حقیقت کے باوجود کہ مسلمان یہاں دوسو سال سے زیادہ عرصہ سے حکومت کرتے آئے تھے، جس چیز نے خاص طور پر انکی توجہ اپنی طرف منعطف کی وہ ہندو منادر اور قدیم مقامات تھے [16] اس طرح جون راج کے اس بیان کی تکذیب ہوتی ہے کہ سلطان سکندر کے دور حکومت میں لاتعداد مندر مسمار کئے گئے تھے۔ مرزا، جہاں نور بخشیوں کے بارے میں مفید معلومات فراہم کرتے ہیں وہاں یہ بات حیران کن ہے کہ وہ ریشیوں کا تذکرہ بالکل ہی نہیں کرتے۔ ریشیوں نے پرامن ذرائع سے اپنے مشن کو آگے بڑھایا اور سیاست سے اپنے آپ کو بالکل الگ تھلگ رکھا۔ شاید اسی وجہ سے وہ مرزا کی توجہ اپنی طرف منعطف نہ کرسکے۔ دوسرا امکان یہ بھی ہوسکتا ہے کہ شاید مرزا اس غیر محسوس تبدیلی کا ادراک کرنے میں ناکام رہے جو کشمیری سماج

میں ریشیوں کے زیر اثر آ رہی تھی۔ ہمارے نقطہ نگاہ کو جو چیز تقویت پہنچا رہی ہے وہ **اکبر نامہ** میں ریشیوں کے بارے میں ابوالفضل کا مختصر تذکرہ ہے۔

جہاں ایک طرف ابوالفضل عبادت کی روایتی اور مروج شکلوں پر ریشیوں کی پابندی سے پوری طرح آگاہ ہیں[14] اور انکی مذہبی رواداری، زہد، انسانی ہمدردی، سبزی خوری اور تجرد کی تعریفیں کرتے ہیں۔ وہاں وہ پُر اسرار طور پر انہیں برہمن قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ ریشیوں کی نمایاں خصوصیت متعارض معتقدات کے درمیان توافق (syncretism) پیدا کرنا ہے تاہم ابوالفضل اور دوسرے مصادر کے محتاط مطالعہ کے بعد ہم نے ثابت کیا ہے کہ اسلام قبول کرنے کے بعد بھی برہمن زہاد کو ریشیوں کی وادی (ریشی واتکا) کی روایات کی موافقت میں غاروں میں گوشہ نشینی کرنے اور پہاڑوں کی چوٹیوں یا کائنات کے وحشت ناک مقامات پر مراقبہ کرنے کی اجازت دیدی گئی تھی۔ جبکہ جدید محققین اس واقعہ کو غلطی سے دنیاوی زندگی سے نفرت پر مبنی یوگیوں کی رہبانیت سے تعبیر کرتے ہیں۔ ہم کو ریشی تحریک کے زاہدانہ انداز میں تبدیلئ مذہب کا ایک طریقہ ایسا نظر آتا ہے جس نے اسلام کو مقامی ثقافت میں جذب ہونے کے بجائے اولاً عوام کی اسلامی ثقافیت (acculturation) کی طرف رہنمائی کی۔

یہ سمجھنا کہ اسلام نے مکمل طور پر قدیم کشمیری ثقافت کو تاراج کیا، تاریخی طور پر ایک لغو اور بے ہودہ بات ہے تاہم ارتقاء پذیر کشمیری مسلم ثقافت کو اسکی بنیادی تہذیب سے الگ کرنا غلط ہوگا۔ نام نہاد تبدیلی مذہب سے زیادہ اسکا پھیلاؤ (diffusion) اسلامی تہذیب کی کسوٹی رہی ہے۔ ریشیوں نے اسلامی

تہذیب کے پھیلاو اور اس میں نئی روح پھونکنے ڈالنے میں جو نمایاں رول ادا کیا ہے اسکی مزید تائید امین احمد رازی، جہانگیر اور مُعتمد خان کی تفصیلات سے ہوتی ہے۔ ۱۵۹۴ء میں مکمل کیئے جانے والے رازی کے تذکرہ **ھفت اقلیم** میں انسانیت کیلئے ریشیوں کے فکر و تشویش کے بارے میں مختصر معلومات میسّر ہیں۔ ابوالفضل کے برعکس جہانگیر اپنی **تزک جھانگیری** میں ریشیوں کو انکے نام سے پکارتے ہیں۔ وہ اور معتمد خان (صاحبِ اقبال نامہ جہانگیری) دونوں ریشیوں کا بڑے والہانہ انداز میں تذکرہ کرتے ہیں۔

کشمیری ادب اور لوک روایات

لل دید اور نورالدین کی شاعری سے منتقل شدہ تاریخی معلومات کی جڑیں اُس سماج کے فکر میں پیوست ہیں جس میں وہ سکونت پذیر تھے۔ پھر بھی معلومات کے اس زمرے کی محتاط جانچ پر قائم اب تک کشمیر میں اسلامیانے (Islamization) کی تاریخ کی تشکیل جدید کی کوئی سنجیدہ کاوش نہیں کی گئی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ لل دید اور نورالدین کی شاعری کا ایک ایسے ادب سے تعلق ہے جو مستند اور تخلیقی روایت کیلئے ممتاز ہے۔ ان کی شاعری کا سماجیاتی تخیل نہ صرف ان کی شاعری کو سماجی عمل کی قابل قبول علامتی تفصیل بناتا ہے بلکہ اُس کو وسیع تاریخی حقیقت سے مربوط کرتا ہے جسے ہم دیہی بیداری یا آگہی (Rural Consciousness کا نام دے سکتے ہیں۔ یہ بھی قابل غور ہے کہ ان کی شاعری پر عوام کے ردّعمل میں نہ صرف ''جذبہ یا احساس'' موجود ہے بلکہ اس میں ایسا

فکر بھی ہے جو تاریخی واقعات ، یادوں اور باہمی میل جول میں سرایت کر گیا ہے۔ یہ خاص طور پر علاقائی ماحول میں اسلامی تہذیب کے ثقافتی انداز اور اس انسانی روح کو نمایاں کرتا ہے۔ جو اس کے اندر پروان چڑھتی ہے۔ اسی لئے تیسرے، چوتھے اور پانچویں باب میں لل دید اور نورالدین کے ادبی ورثہ کے سماجی نتائج کو احتیاط سے جانچنے اور پرکھنے کی ایک کوشش کی گئی ہے۔

کتابیات میں ان کشمیری مخطوطات کے مجموعوں اور شائع شدہ تالیفات کی فہرست دی گئی ہے جن میں نورالدین کے اشعار موجود ہیں۔

اسلام پر جدید محققین کا کام

کشمیر میں تاریخ اسلام کے بعض پہلوؤں پر جدید تصانیف زیادہ تر اردو اور انگریزی میں دستیاب ہیں۔ گو جدید فارسی مورخوں پیر حسن شاہ اور حاجی محی الدّین مسکینؔ کی خدمات کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا حسن کی **اسرار الاخیار**، جسکا تذکرہ "**اولیاء کشمیر**" کے نام سے اُردو میں ترجمہ ہوا ہے، بہت جانفشانی سے ترتیب دی گئی ہے اور وادی میں اسلام کے بارے میں جدید تحریروں میں علی العموم اسکا بڑے پیمانے پر استعمال کیا گیا ہے۔ البتہ حسن کی تصنیف اور مسکینؔ کی **تحائف الابرار فی ذکر اولیاء اخیار** کا ایک سنگین نقص یہ ہے کہ انکے مصنّفین دُودھ کا دُودھ اور پانی کا پانی نہیں کر سکے ہیں۔ بنیادی مواد سے ان کا برتاو غیر تنقیدی ہے سید علی ہمدانی کو کشمیر میں اسلام کے ایک عظیم کردار کے طور پر پیش کرنے کے جوش میں حسن ہندو منادر کا انہدام بھی اُن ہی کے کھاتے میں ڈالتے ہیں تاہم حسن اور مسکینؔ کی

تصنیفات کا اہم امتیاز توضیحی اسلوب میں مسلم ریشیوں کا مفصل تذکرہ ہے۔

پاکستانی محقق محمد ریاض کی تازہ تصنیف

احوال و آثار و اشعار میر سید علی ھمدانی

(اسلام آباد، پاکستان 1985ء) سید علی ہمدانی کی تصانیف پر بڑی تفصیلی بحث کرتی ہے۔ سادہ فارسی اور سلیس اسلوب میں لکھی گئی یہ کتاب ان کتابوں پر بھی مفید بحث کرتی ہے جو سیّد علی ہمدانی کے ساتھ منسوب کی گئی ہیں تاہم ریاض کی تفصیلات میں اُن کے رول کے بارے میں کوئی تازہ اور نئی بصیرت موجود نہیں۔

کشمیر میں اِسلام کے زیرِ تشکیل ساخت (formative) دور کے بارے میں اردو کتابوں اور بے شمار مقالات کی شکل میں ایک بڑا ذخیرہ دستیاب ہے مگر اس اہم موضوع پر اردو میں لکھے گئے اس سارے ادبی ذخیرے کی تاریخی قدر و قیمت محدود ہے۔ اردو مصنفین کے ذاتی خیالات یا تاریخی تناظر اور منہجی (methodological) تربیت کی کمی، اس ادبی ذخیرہ کی تاریخی قدر و قیمت یقیناً بہت حد تک گھٹاتی ہے۔ اگرچہ سیّدہ اشرف ظفر نے سیّد علی ہمدانی کی حیات، تعلیمات اور تصنیفات کی صاف و شفاف اور باقاعدہ تفصیل دی ہے (سیّد میر علی ہمدانی۔ دہلی 1987ء) مگر سیّد علی کے تاریخی رول کے بارے میں اُن کا تجزیہ اطمینان بخش ہونے سے بہت بعید ہے۔

حالیہ برسوں میں جموں وکشمیر کلچرل اکادمی نے کشمیری اور اردو میں لل دید

اور نور الدین ریشی پر چند کتابیں شائع کی ہیں مگر بدقسمتی سے بعض مقالات کسی تبدیلی کے بغیر دونوں کتابوں میں شامل ہیں۔اس طرح مسلسل تداخل (overlap) اور تکرار سے مطالعہ تسلی بخش نہیں رہتا۔ان سرکاری مطبوعات میں متعارض مذہبی معتقدات کے درمیان توافق (syncretism) کے مطمح نظر کی مضبوط گونج سنائی دیتی ہے۔اگرچہ کچھ مسلم معذرت خواہ مقالہ نگاروں کا یہ رجحان بھی رہا ہے کہ قبل اسلام کے دور کے افسانوی ریشیوں کو عجیب وغریب حد تک اسلامیایا (Islamize) جائے ۔ اس تنقید کے باوجود ان مطبوعات کے بعض مقالات میں مفید بصیرت موجود ہے اور بے شک ایسی ہی تحریروں نے مجھ کو وسعت پذیر اسلامی تہذیب کی تاریخ میں ریشیوں کے تخلیقی رول کی ثروت کو گہرائی تک تلاشنے پر ابھارا ہے۔

جدید تاریخ نگاروں میں جی ایم ڈی صوفی (Kashir 2 Vols. Lahore, 1948-49) محبّ الحسن (Kashmir Under the Sultans, seconde, Srinagar 1974) اور آر کے پارمو (A History of Muslim Rule in Kashmir, Delhi, 1969) قابل ذکر ہیں۔

جی۔ایم۔ڈی۔صوفی کشمیر کی تاریخ ابتدائی ایاّم سے لیکر مہاراجہ پرتاب سنگھ کے دور حکومت (1885-1925) تک لکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ان کی تالیف میں وہ تمام خامیاں موجود ہیں جو ایک عمومی نوعیت کی کتاب میں ہوتی ہیں۔اس نقص کے باوجود کشمیر سے متعلق فارسی مخطوطاتی مواد کی نشاندہی کرنے کیلئے صوفی کی محنت لائق ستائش ہے۔

محبّ الحسن کی Kashmir under the Sultans دورِ سلطنت کے سماجی،

اقتصادی اور خاص کر سیاسی حالات کو بہتر طور پر سمجھنے کی پہلی عالمانہ کاوش ہے۔ کشمیر میں اشاعت اسلام اور اسکے اثرات پر اُن کا مختصر تجزیہ مفید ہے۔ کتاب کی وسیع گنجائش کو پیش نظر رکھ کر" اسلام پر ہندو دھرم کے اثرات"[19] کی مصنف کی تعمیم (generalisation) بلاتوقف رد کردینے کے بجائے ایک پُرفکر جانچ کی متقاضی ہے۔ یہ نقطہ نظر کہ کشمیر میں روایتی مشرکانہ اعمال سے تصوف کی رضامندی کیوجہ سے عوامی اسلام (Popular Islam) کا جوش ٹھنڈا پڑ گیا 'بہت محدود حد تک ہی صحیح ہے۔ تاہم میں نے یہ دِکھانے کی کوشش کی ہے کہ بظاہر موافقانہ معتقدات، ارتقاء پذیر مسلم معاشرتوں کی مستقبل میں رہنمائی کرنے کیلئے احیاء کی تحریکوں کے لئے ضروری حالات فراہم کرتے ہیں۔

آر۔ کے۔ پارمو کی A History of Muslim Rule in Kashmir کا محبّ الحسن نے ایک معقول تجزیہ کیا ہے۔ اگرچہ میں نے تیسرے باب میں پارمو کے "جبری قبول اسلام" کے خیالات کا تنقیدی جائزہ لیا ہے ان کی دلیل میں کچھ بنیادی تضادات ہیں جن کی یہاں پر چھان بین کرنا ضروری ہے۔ ایک طرف وہ پوری قوت کے ساتھ یہ نقطہ نظر پیش کرتے ہیں کہ" ہندوؤں نے مستقلِ ہراس سے بچنے کیلئے اسلام قبول کیا۔ جن لوگوں نے ایسا نہیں کیا وہ صرف دلیر برہمن تھے۔" مگر دوسری طرف وہ کشمیر میں عوام کے قبول اسلام کی سماجی ماہیت سے بالکل ہی بے خبر دکھائی نہیں دیتے۔ جیسا کہ وہ رقمطراز ہیں۔" یہ بات تسلیم کرنا پڑے گی کہ اسلام کشمیر میں ایک نجات دہندہ کے طور پر داخل ہوا۔ اس نے رفتہ رفتہ لوگوں کی سماجی اور اخلاقی قوت بحال کردی۔ انہیں ایک ایسے نئے سماجی نظم اور ایک ایسے مذہب کے ذریعہ حیات

نو بخشی گئی جو سادہ، قابل فہم اور عملی ہے۔ اسلام نے بیرونی انتشاری اور تفرقہ ڈالنے والی طاقتوں کو پاش پاش کیا۔ اس نے سماجی قوتوں کو مستحکم، متحد اور یک جا کر دیا۔ فلسفہ اسلام نے پہلے چند لوگوں کے اذہان کو بیدار کیا جو بعد میں تو وہی اسلام کے مشعل بردار بن گئے۔ اس سلسلہ میں خاص طور پر ریشیوں کا رول نمایاں طور پر منفرد ہے۔[۲۰]

بدقسمتی یہ ہے کہ کشمیر میں دور سلطنت کے ''دلیر برہمنوں'' کی لائق اولاد ہونے کے احساس نے پارمو کو اپنے خیالات کو کسوٹی پر پرکھنے سے روکا ہے جہاں وہ اسلام کے خلاف برہمنوں کی مزاحمت کے اپنے دعوے کو ثابت کرنے کیلئے جون راج اور شری ور کے حوالے تفصیل سے دیتے ہیں وہاں اسلامی مساوات پر عوام کے ردعمل کا مطالعہ کرنے کی زحمت گوارا نہیں کرتے ہیں۔ اس سب کے باوجود، کشمیر کی تاریخ میں اہم خلا کو پُر کرنے کے لئے ہمارے خیالات کو برانگیختہ کرنے کے لیے پارمو کی خدمات سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔

عبدالقیوم رفیقی کی Sufism in Kashmir (Delhi, n.d) ایک مختلف نوعیت کی تصنیف ہے۔ یہ آسٹریلیا کی نیشنل یونیورسٹی سے منظور شدہ پی ایچ ڈی مقالہ پر مبنی ہے۔ مگر مصنف کے اس دعوے کے باوجود کہ انہوں نے ''تمام دستیاب مواد کا تفصیلی اور تنقیدی استعمال کیا ہے'' یہ کتاب بڑی مایوس کُن ہے۔ اس کتاب میں وادی میں نہ صرف اسلام کے پھیلاو سے متعلق حقائق کے بارے میں بلکہ یہاں تصوف کے پروان چڑھنے کے بارے میں بھی دروغ گوئی کے سنگین مسائل موجود ہیں۔

اولاً رفیقی نے کشمیر میں سہروردی سلسلہ کے اہم فارسی ماخذ ملا علی رینہ کے تذکرے سے استفادہ ہی نہیں کیا ہے۔ دوئم یہ کہ انہوں نے **مکتوبات** سید علی ہمدانی کا مطالعہ کرنے کی زحمت گوارا کی ہے نہ برصغیر ہند کے اس اہم علاقے میں کبروی سادات کے تاریخی رول کی مربوط تصویر پیش کرنے کیلئے **اوراد فتحیه** کا کشمیر کے سماجی اور تاریخی پس منظر میں جانچ کی ہے۔ سہر وردی، نقشبندی اور قادری سلاسل کے بارے میں مصنف کی تفصیل بھی سرسری اور بیانیہ ہے۔ جبکہ ایک اہم نقشبندی ماخذ محمد مرادٹنگ کی '' **تحفة الفقراء** '' کو مکمل طور پر نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ ریشیوں کے ''وسیع المشرب سلسلہ'' کے تیئں نام نہاد ''راسخ الاعتقاد'' صوفی سلاسل کے رویہ کو معروضی طور پر جانچنے کی بھی کوشش نہیں کی گئی ہے۔ اپنی اس خواہش کہ وسط ایشیا اور ایران سے آئے ہوئے کٹر (orthodox) صوفیاء کے مقابلے میں ریشیان کشمیر کو آزاد خیال (liberals) دکھایا جائے رفیقی جلد بازی میں ایسے نتائج اخذ کرتے ہیں جن کی تائید تاریخ سے نہیں ہوئی۔

انہوں نے ناکافی مواد کا غلط استعمال کیا ہے اور مسلسل ایسے دلائل پیش کئے ہیں جو اوپری طور بڑے معقول مگر درحقیقت بڑے مغالطہ انگیز ہیں جن کی تائید غلط توجیہہ (reasoning) سے کی گئی ہے۔ ذیل کی چند مثالیں اس نقطہ کو واضح کردینگی۔

''نورالدین نے خود دین اسلام کی تبلیغ پر کوئی توجہ نہیں دی''

سلطان قطب الدین نے سید علی ہمدانی کی ''تبلیغی سرگرمیوں'' کے ساتھ اپنے آپ کو منسلک کرنے سے انکار کردیا'' جس سے سید علی کی خفگی بڑھ گئی''۔

''ریاست کے مفادات سید محمد ہمدانی کے زیر اثر راسخ الاعتقاد اسلام کے تقاضوں سے الجھ گئے''، ''نورالدین کے اقوال ہمیں ان کی زندگی کے بارے میں کچھ نہیں بتاتے''۔ بابا داؤد خاکی ریشیوں کے'' اعمال سے ہیبت زدہ ہو گئے اور ان پر قوانین شریعت کی خلاف ورزی کرنے کا الزام لگایا''۔ ''سرینگر میں زندگی مستقلاً اور واضح طور پر راسخ الاعتقاد ایرانی نظام سے متاثر تھی۔''مسلم صوفیاء کی آمد غیر مسلموں کو مسلمان بنانے میں بالواسطہ طور ذمہ دار تھی''۔

رفیقی کے مغالطہ انگیز نتائج فکر کی چند اور مثالیں بھی ملاحظ ہوں

''اکبر شیخ یعقوب صرفیؒ کی کشمیر پر حملہ کی درخواست سے گمراہ نہیں ہوئے''۔ ''رجب الدین سے قبل کسی بھی ریشی کے بارے میں معلوم نہیں کہ اس نے قرآن سے تعلق رکھا ہو'' ۔ اگر نورالدین ریشی مبلغ ہوتے تو انہوں نے سہہ بٹ کیساتھ ہاتھ ملائے ہوتے جس نے ان پر ہندوؤں کو مسلمان بنانے پر کچھ پابندیاں عاید کیں''۔ رفیقی کی یہ بھی رائے ہے کہ ''نورالدین کے تحریری اقوال میں انکے تبلیغی ولولہ کا کوئی ذکر نہیں'' اور'' راسخ الاعتقاد مسلمانوں کے ہاتھوں نورالدین کو ہراساں کرنے کا جون راج کا ضمنی تذکرہ پُراز معلومات ہے''۔

نہ صرف کبروی اور سہروردی صوفیاء بلکہ ریشیوں کا رول بھی ابہام، غیر منطقی، ناقابل قبول، ناقابل مصالحت حتیٰ کہ غیر محتاط بیانات کے گورکھ دھندوں میں کھو گیا ہے۔

کشمیر میں اسلام سے متعلق حالیہ برسوں میں تحقیقی جرائد اور مطبوعات

میں شائع ہونے والے بعض مقالات لائق مطالعہ ہیں۔

عزیز احمد کا مقالہ Conversion to Islam in the Valley of Kashmir(1979) [۱۲] مضبوط اسلوب میں اس ''بڑی روایت'' (Great Tradition) پر اپنی توجہ مرکوز کرتا ہے۔ جس کی نمائندہ ہمدانی مسجد اور خانقاہ ہے تاہم نامور محقق کہیں بھی یہ نہیں دکھاتے کہ اس بڑی روایت (Great Tradition) نے اپنے آپ کو ریشیوں کی چھوٹی روایت (Little Tradition) سے کس طرح منسلک کر دیا؟ کشمیر کے اسلامیانے (Islamization) کے عمل میں عزیز احمد کبروی سادات کے مقابلے میں ریشیوں کے رول کو حقیر سمجھتے ہیں اور سلطان سکندر کے دور حکومت میں کشمیر کے ''سماجی اور مذہبی انقلاب'' کو سیّد علی ہمدانی کے سیاسی افکار کے ساتھ منسوب کرتے ہوئے مصنف غیر ارادی طور پر ڈرامائی اور جبری قبول اسلام کے نظریہ کو تقویت پہنچاتے ہیں۔ انسان حیران رہ جاتا ہے کہ کسی ٹھوس شہادت کے بغیر کس طرح ''جنگجو بیہقی سادات'' نے وادی میں لوگوں سے اسلام قبول کروایا، اسی طرح عزیز احمد کا یہ خیال بھی تعجب انگیز ہے کہ کشمیری مسلمانوں کے ''جوش'' اور ''مذہبی جنون'' نے بھی تبدیلی مذہب کی طرف ترغیب۔

کشمیر کے صوفیاء کے بارے میں سید۔ اے۔ اے۔ رضوی کی تصنیف Sufism in India ,2vols,(New Delhi 1978-83) تاریخی غلط بیانیوں سے اٹی پڑی ہے۔ وہ چودھویں صدی میں ''بہت سے کشمیریوں'' کے قبول اسلام کو ''منادر کے انہدام'' اور سید علی ہمدانی کے پیروکاروں کے ذریعہ طاقت کے استعمال کے ساتھ منسوب کرتے ہیں۔

کبروی صوفیاء کے ہندو دشمن رویہ کو ثابت کرنے کے جنون میں رضوی **ذخیرۃ الملوک** سے طویل اقتباسات پیش کرتے ہیں۔ سب سے بڑی چونکا دینے والی سادہ لوحی (جو رضوی کے مفروضات میں اساسی حثیت رکھتی ہے) اُن کا اس بات پر زور دینا ہے کہ کشمیر میں کبروی صوفیاء کا اہم ترین ''مشن کفر کو اکھاڑ پھینکنا تھا''۔ غرض یہ کہ مصنف تاریخ نگاروں کے بیانات کو من وعن قبول کرتے ہیں، ہمارے تجزیہ میں واضح طور پر ثابت ہوتا جاتا ہے۔

اگرچہ میں نے کشمیر میں تاریخ اسلام کا ایک نئے زوایہ سے مطالعہ کرنے کی سعی کی ہے[۲۲] تاہم میری ابتدائی تحقیقات میں بعض آراء کی تکرار بھی جاذب توجہ ہے۔ اسلئے زیرنظر تحقیقی مقالہ کا مقصد نہ صرف اُن خیالات میں ترمیم کرنا ہے جن کا اظہار میری پہلی تحریروں میں کیا گیا ہے بلکہ بنیادی مواد کی تنقیدی اور زوردار تفہیم پر مبنی ان خیالات کو زیادہ گہرائی سے کھوجنا اور تفصیلی طور پر واضح بھی کرنا ہے۔



حوالے اور حواشی

۱۔ دیکھئے باب سوم، حاشیہ ۷۵

۲۔ السنوسی، **سلسبیل** ص ۱۰۷ بحوالہ:

Spencer Trimingham, *Sufi Orders in Islam* ,P-96n

۳۔ میرے مقالہ "Towards an Analysis of a Popular Muslim Ritual in the Kashmiri Environment" پر مبنی جو انڈیا انٹرنیشنل سینٹر، نئی دہلی کے سمینار New History، منعقدہ فروری 1988ء میں پیش کیا گیا۔

۴۔ A.Q. Rafiqi, *Sufism in Kashmir* ,PP 83-84

۵۔ Tritton,*The Caliphs and their Non-Muslim Subjects ,A Critical Study of the Covenant of umar*, London 1970.

۶۔ رفیقی، کتاب مذکور، ص 82

۷۔ سیّدعلی ہمدانی، **ذخیرہ الملوک**، اُردو ترجمہ از محمد ریاض قادری/طبع جدید، نئی دہلی 1989، ص 195

۸۔ ایضاً

۹۔ سیّدعلی ہمدانی، **مجموعہ رسائل** مخطوط نمبر 1966، اوراق 26اب

۱۰۔ دیکھئے کینتھ کریگ (Kenneth Cragg) کی تصنیف "*Minority Predicament*" پر میرا تبصرہ درمجلہ *Journal, Institute of Muslim Minority Affairs*, Le Vol.XII,No 1 Jan 1999 London,PP,172-174

۱۱۔ خاص طور پر دیکھئے:

Parmu, *A History of Muslim Rule in Kashmir* pp, 116-130

۱۲۔ جون راج، راج ترنگنی، انگریزی ترجمہ از جے۔سی۔دت(J.C.Dutt) بعنوان: *Kings of Kashmira*

۱۳۔ **بہارستان شاہی**، طاہر کی تصنیف ہے اگرچہ اسکو غلطی سے مجہول المصنف قرار دیا گیا ہے۔

۱۴۔ محمد بن تغلق نے فخر الدین زرادی کو کشمیر جانے کا حکم دیدیا تا کہ وہ یہاں کے بت خانوں میں بیٹھ کر اسلام کی تبلیغ کریں۔

بحوالہ خلیق احمد نظامی در مقالہ: " The Impact of Ibn Taimiyya on South Asia" *Journal of Islamic Studies* Oxford, I,1990.p 132

۱۵۔ امیر خسرو، **نوح سپہر**، ص ص 94-193

۱۶۔ مرزا حیدر، **تاریخ رشیدی**، ص 426

۱۷۔ ابوالفضل، **آئین اکبری**، ج،2، ص354

۱۸۔ رفیقی، کتاب مذکور، مقدمہ

۱۹۔ محب الحسن، *Kashmir Under the Sultans*

۲۰۔ پارمو، کتاب مذکور، ص432

۲۱۔ *Central Asiatique Journal*, Vol xxiii, nos 1-2 1979

۲۲۔ ," The Impact of Islam on Kashmir in the Sultanate Period,1320-1586" *The Indian Economic and Social History Reiew,* 1986; "Islam in Kashmir: An Analysis of its Distinctive Features, *Islam in India* Vol-IInd ed. Christian W.Troll, New Delhi, 1985

"Kashmiri Response to Islam" Islamic Culture,Hyderabad January, 1987



باب اول

قبول اسلام کا تصوراتی نظام

برصغیر ہند میں قبول اسلام کا موضوع اگرچہ بہت ہی اہمیت کا حامل ہے لیکن علمی حلقوں میں اسکی طرف ابھی تک اتنی توجہ نہیں دی گئی ہے جس کا یہ مستحق ہے۔جن اہل علم حضرات نے ہندوستان میں جبری قبول اسلام کا نظریہ رد کردیا ہے ان میں ٹامس آرنالڈ[۲] (Thomas Arnold) تاراچند[۳] محمد حبیب[۴] اے۔ بی۔ ایم، حبیب اللہ[۵] ۔ایس ۔ایم ۔اکرام[۶]، آئی ۔ایچ ۔قریشی[۷]۔خلیق احمد نظامی[۸]، عزیز احمد[۹]، عبدالکریم[۱۰]، ممتاز الرحمان طرفدار[۱۱] اور ریچرڈ میکس ویل ایٹن[۱۲] (Richard Maxwell Eaton) قابل ذکر ہیں۔

آرنالڈ (Arnold) کا مدعا یہ رہا ہے کہ اسلام کو انیسویں صدی کی تبلیغی (missionary) عیسائیت کی طرح ایک پُر امن تبلیغی مذہب کے طور پر پیش کیا جائے۔انہوں نے سب سے اہم نتیجہ یہ اخذ کیا ہے کہ ہندوستانی مسلمانوں کی بڑی اکثریت ایسے نومسلموں کی اولاد ہے جن کے قبول اسلام میں صرف پُرامن مبلغین یعنی صوفیا کی تعلیمات اور ترغیب وتحریک کا عمل دخل رہا ہے اور اس میں جبر کا کوئی رول (role) نہیں۔تاراچند جہاں جنوبی ہندوستان میں قبول اسلام کے عمل کو ایک پُرامن مظہر قرار دیتے ہیں[۱۳] وہاں وہ شمالی ہندوستان میں اشارۃً اسے اسلام اور ہندومت کے باہمی سماجی تفاعل (interaction) سے منسوب کرتے ہیں۔وہ لکھتے ہیں کہ "اسلام کا نظریہ معاشرت جمہوری تھا جس میں جنم اور نسل کی بہت کم اہمیت تھی ۔ اسکے اثر نے ہندو دھرم میں معاشرتی مساوات کے احساس کو تیز تر کردیا اور سماجی رکاوٹوں کو توڑ دینے کا عزم بھر دیا[۱۴]۔

اگر چہ محمد حبیب قبول اسلام کے موضوع پر بالواسطہ ہی بحث کرتے ہیں تاہم وہ اسلام کو ''ایک ایسا مذہب قرار دیتے ہیں۔ جو دنیا میں نچلے طبقات کی سر بلندی کیلئے ہی آیا ہے''[۱۵] اور اسی تناظر میں محمد حبیب قرون وسطیٰ کے ہندوستان کے ذات زدہ (caste-ridden) سماجی اور قانونی ڈھانچوں کے مقابلے میں اسلام کو ایک انقلابی قوت قرار دیتے ہیں۔ ان کا یہ عمومی تبصرہ کہ ''ہندو سمرتیوں اور شریعت کے معاشرتی اور اقتصادی امور سامنے رکھ کر ایک ہندوستانی شہری مزدور نے چارہ کار کے طور پر شریعت ہی کو ترجیح دی''[۱۶] ہندوستانیوں کے قبول اسلام کی وضاحت کے ضمن میں ایک کلید فراہم کرتا ہے۔

یہ صحیح ہے کہ شیخ محمد اکرام قبول اسلام کے عمل کو اسلامی مساوات او رمعاشرتی آزادی سے منسلک کرتے ہیں [۱۷]۔ لیکن اسکے باوجود کہ اس طرح کے قبول اسلام کو صوفیاء کی سرگرمیوں کے ساتھ منسوب کیا گیا ہے۔ مصنف موصوف جنکی کتابوں کا وسیع سطح پر مطالعہ کیا گیا ہے[۱۸]، کا اصرار ہے کہ ان صوفیاء کا رول اس عمل میں ضمنی (indirect) تھا۔ صوفیاء اس سے بہت زیادہ خوش ہو جاتے اگر ان کی کاوشوں سے ایک مسلمان بہتر مسلمان بن جاتا بہ نسبت اسکے کہ ایک غیر مسلم مسلمان ہو جائے[۱۹]۔ اکرام کے استدلال کا مدار زیادہ تر سید محمد گیسودراز کی اس بات پر ہے کہ ہندوستان میں قبول اسلام کی راہ میں معاشرتی نہ کہ روحانی رکاوٹیں حائل رہی ہیں[۲۰] تاہم یہ نقطہ نظر کہ نومسلموں کے بھائی بندوں کی طرف سے وسیع خاندانی اور ذات پات کے بندھن توڑ دینے پر راضی نہ ہونے کی وجہ سے قرون وسطیٰ کے ہندوستان میں قبول اسلام کا سلسلہ آگے نہیں بڑھ سکا خطۂ کشمیر کے بارے میں صحیح نہیں ہے۔ جیسا کہ ہم آگے

وضاحت کریں گے کہ یہاں اسلام اُن لوگوں کیلئے راحت جان کا باعث بن جاتا ہے جو بقول اے۔بی۔ایم۔حبیب اللہ ''ذات پات پر مبنی برہمنی جبر وتشدد کے ستم رسیدہ تھے''، موصوف یہ نقطہ نظر تیرھویں صدی عیسوی کے شمالی ہندوستان کے قبول اسلام کے واقعہ کے حوالے سے پیش کرتے ہیں[۲۱]۔

اس موضوع پر حبیب اللہ کی آراء نہایت بصیرت افروز ہیں۔انکے نزدیک یہ صرف صوفی کی ''مفروضہ کرامات'' اور ''مادّی مفادات'' ہی نہیں تھے جو اسلام نے اس وقت نومسلموں کے سامنے پیش کئے بلکہ اسلام کے سماجی اقدار بھی غیر مسلموں کو اسلام کی طرف راغب کرنے میں مساوی طور پر اہم تھے۲۲۔ہم حبیب اللہ کے اس دعوے کی صحت بھی جانچیں گے کہ یہ ''نا قابلِ تردید بات ہے کہ صوفی کی سریت نے ہندو دھرم اور اسلام کے درمیان فلسفیانہ نقطۂ اتصال فراہم کیا۔یہ صوفی کی سادگی اور وسیع انسان دوستی سے پرورش یافتہ روابط کا ہی نتیجہ ہے کہ نومسلموں کی ایک بہت بڑی تعداد حلقہ بگوشِ اسلام ہوئی۔انہی معنوں میں صوفی کو ایک مشنری (missionary) تصوّر کیا جاتا ہے[۲۳]''

مگر جیسا کہ پیٹر ہارڈے (Peter Hardy) بجا طور رقمطراز ہیں کہ اشتیاق حسین قریشی نے ہی غالباً اب تک ''ہندوستان میں پُرامن قبول اسلام کے بارے میں منطقی اور قابل تائید تعبیر پیش کی ہے[۲۴]۔ قریشی جبر و تشدد اور غیر مسلموں پر جزیہ عائد کرنے کی صورت میں معاشی دباؤ کو قبولِ اسلام کے بڑے محرکات ہونے کے نظریہ کو یکسر مسترد کر دیتے ہیں۔وہ سرکاری ملازمتوں میں ترقی اور زمین پر مالکانہ تصرف جیسی ترغیبات پر بھی اِظہار ناپسندیدگی کرتے ہیں[۲۵]۔اسلام نے بحیثیت مذہب کے برصغیر کے عوام کو متاثر کیا۔قریشی کی

رائے ہے کہ "اسلام کے پیروکاروں نے اکثر مسلم مِلّت میں رُکنیت بہت سے ضمنی راستوں سے حاصل کی۔ مزید برآں یہ اُس نتیجہ خیز عمل کا ماحصل تھا جو شاید نسل در نسل تک پھیلا ہوا تھا جو قدیم مذہبی اور سماجی بندھنوں کو ترک کرنے کے بجائے ڈھیلا کر کے شروع ہوا اور اسکے بعد لوگ مسلم ملت کے بندھنوں میں بندھ گئے"[۲۶]۔ اس طرح قریشی عقیدہ کی ناتمام تبدیلی اور میل ملاپ کے ذریعے تدریجی اور بالواسطہ قبول اسلام کا دعویٰ (thesis) پیش کرتے ہیں۔

قریشی کی شعوری رائے اگرچہ سندھ اور بنگال کے متعلق ہے[۲۷] پھر بھی یہ ہم کو قبول اسلام کو ثقافیت (acculturation) اور میلان وکشش (gravitation) کے ایک تدریجی عمل ہونے کا قائل بنا دیتی ہے۔ انکے دعویٰ کو اگرچہ ریچرڈ ایٹن (Richard Eaton) کے بیجاپوری صوفیوں کے مطالعہ سے تقویت ملتی ہے لیکن بدقسمتی سے مستشرقین کی پیدا کردہ غلط فہمیوں کو اپنے ذہن میں جگہ دینے کی وجہ سے ایٹن (Eaton) کی نہایت ہی عمدہ تصنیف کا معیار متاثر ہوا ہے۔ خصوصاً ایٹن (Eaton) کا "لوک اسلام (Folk Islam) پر مبالغہ آمیز اصرار نہ صرف اسلام اور تصوف کے درمیان خلیج کو ڈرامائی انداز میں پیش کرنے کی طرف مائل ہے بلکہ اس سے یہ غلط تاثر پیدا ہونیکا بھی امکان ہے کہ نام نہاد "لوک اسلام' کے پیروکار شریعت رخی (shariat oriented) اسلام کو اپنانے کی طرف قطعاً راغب نہیں۔

زیر نظر تحقیقی مطالعہ میں ہم نے یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ کس طرح کشمیر پانچ صدیوں کے طویل عرصے میں ثقافیت (acculturation) کے تدریجی عمل سے گذر کر اسلام کی آغوش میں آ گیا۔ تاہم اس میں قبول اسلام کو صرف

تدریجی ثقافیت کے عمل تک محدود نہیں رکھا گیا ہے بلکہ ہماری کوشش یہ رہی ہے کہ اس عمل کی تعبیر معاشرتی تناؤ (Social tension) کی صورت میں کی جائے جو اسلام نے اپنی مساوات پر مبنی روح کی وجہ سے ذات زدہ سماج میں پیدا کیا۔ اسلام وادی کشمیر میں ہندومت سے معاشرتی سطح پر جس تفاعل (interaction) کا خواہاں تھا وہ صرف بامقصد اور مثبت ہی نہیں بلکہ بارآور بھی تھا۔ جیسا کہ ہم آگے واضح کریں گے کہ اسلام نے قدیم کشمیری ثقافت کو کسی انتہائی تباہی سے دوچار نہیں کر دیا بلکہ ترقی کیلئے اس انداز سے رہنمائی کی کہ یہ آخر کار برہمنیت کی تنگ نائیوں سے نکل کر اسلام کی انسان دوستی کے بحر بیکران میں شامل ہوگئی۔

اسلئے برصغیر میں اِسلام کے پھیلاو کے بارے میں اس بے وقعت دلیل کو ہماری نظروں میں کوئی اہمیت نہیں حاصل ہے جو دورِ وسطیٰ کے ہندوستان سے متعلق مطالعات کے ضمن میں پیش کی گئی ہے کہ اسلام اپنی توسیع کے دوران مفتوح نسلوں سے مغلوب ہوا۔ یہ صحیح ہے کہ برصغیر کے مسلمانوں کی ایک بڑی تعداد اب بھی ان عقائد اور رسوم سے چمٹی ہوئی ہے جن کو اسلام ناپسندیدہ قرار دیتا ہے۔ لیکن یہ کسی بھی حالت میں مذہبی امتزاج ضدین (religious syncretism) کا نمونہ نہیں ہوسکتا جیسا کہ ہندوستان میں قبول اِسلام کے عمل کی وضاحت کرتے ہوئے بعض جدید اہل علم رائے زنی کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر (Asim Roy) یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ بنگال میں اِسلام کے پھیلاؤ سے ایک ہی مذہب میں دو عظیم مگر متضاد روایتوں کے پائے جانے کا خاص نمونہ (paradigm) فراہم ہوتا ہے۔ ایک روایت بروں روئندہ (exogenous) اور کلاسیکی ہے اور دوسری دروں روئندہ (endogenous) اور امتزاج ضدین

(syncretistic) کی ہے ۔ وہ امتزاج ضدین کے نمونے کو راست نشانیتی (orthogenetic) سے موسوم کرتے ہیں ۔ ''جو اسلام کی للکار (challenge) پر بنگالیوں کا ردعمل ہے جبکہ کلاسیکی نمونہ کا اختیار کرنا غیر منتجانس (heterogenetic) ردعمل کی نمائندگی کرتا ہے'' ۔[۲۹]

گُستاووان گرونبام (Gustave Von Grunebaum)[۲۹] کی ابتدائی تصانیف کے زیر اثر رائے (Roy) کا دعویٰ ہے کہ اعلیٰ درجے کی روایت یا اسلام کی عظیم ثقافت یا انکے اپنے الفاظ میں ''ایرانی اور عربی لبادے میں ملبوس اسلام بنگال کے مسلمان عوام سے بامقصد ردعمل حاصل کرنے میں ناکام رہا'' ۔[۳۱]
اسیم رائے (Asim Roy) اپنی ہی دلیل سے اس وقت بہک گئے ہیں جب وہ دعویٰ کرتے ہیں کہ بنگالیوں کا ردعمل تقلیدی اور غیر منتجانس (heterogenetic) بیرونی نمونے کو مکمل طور پر اختیار کرنے اور مقامی ثقافت کی اساس پر خارجی محرک کا استعمال کر کے اندرونی تبدیلی کیلئے حرکت پیدا کرنے کے راست نشانیتی (orthogenetic) نمونے کے بین بین ہے[۳۲]۔ نتیجتاً بنگال میں اسلام کی اشاعت کو محض صرف امتزاج ضدین (syncretic) اور علامتی ہیتوں (syombolic forms) جیسی اصطلاحات میں بیان کیا جاتا ہے نہ اُس بامقصد ردِعمل کی بنیاد پر جو اسلام نے ایک نجات دہندہ قوت کی حیثیت سے بنگالیوں کے اندر بیدار کیا ۔

زِیرِنظر مطالعہ میں کشمیر میں تبدیلی مذہب کے سلسلہ میں ''امتزاج ضدین'' اور ''علامتی ہیئتوں'' کے کردار کو یکسر نظر انداز نہیں کیا گیا ہے۔ تاہم ہم نے بے چون و چرا اُس غلط تصور کو تسلیم بھی نہیں کیا ہے کہ ہر مسلم معاشرے میں خارجی

ثقافت اور مقامی ثقافت کے درمیان ایک خلیج رہی ہے اور یہ کہ عوام میں امتزاج ضدین (syncretism) کے عناصر بڑھ جانے کے ساتھ ہی اعلیٰ ثقافت کے ارتقاء میں قدغن لگ گئی جنہوں نے مقامی ثقافت کی اساس پر داخلیت پر مبنی نئے طرز حیات کو پروان چڑھانے کیلئے ''خارجی محرکات سے'' استفادہ کیا۔

مختلف علاقائی ماحولوں میں اسلام اور اسکے طریقہ وسعت کے متعلق مستشرقین کے بہت سے مبہم خیالات اس پر مرتکز رہے ہیں کہ علماء کی ایک محدود جماعت ہی ''معیاری اسلام'' کی نمائندگی کرتی ہے۔ اور عوام مجموعی طور پر اپنے محترم صوفیا کے اسلام کو ہی اپناتے ہیں۔ استشراقی ادب میں ایسے بیانات عام ہیں اور ان کے پیچھے یہ مقصد کارفرما ہے کہ اسلام میں مذہبی اصلاحی تحریکوں کو تصوف کے انحرافات اور بگاڑ کے بجائے خود تصوف کا دشمن ثابت کیا جائے یہاں تک کہ اراللیپڈس (Ira Lapidus) جیسے ذہین اہل علم بھی یہ اظہار خیال کرتے ہیں:

''مسلم معاشروں کی عام طور پر دو نفسیاتی سمتیں ہیں۔ ایک اسلام کی مقدس کتاب سے مستنبطہ ہے جو قانون کی مکمل آگہی کی اہمیت اور معاشرتی اور مذہبی رسوم و فرائض کی صحیح انجام آوری پر زور دیتی ہے۔ دوسری جس کو میں ایک بہتر اصطلاح نہ ملنے کے سبب 'عوامی صوفی اسلام' سے موسوم کروں گا۔ مذہبی رست گاری کے وسیلہ کی حیثیت سے اسلام کی یہ ہیئت علم اور قانون کی اہمیت کو کم کرتی ہے اور اولیاء سے رابطے پر زور دیتی ہے جو فرد کے ذاتی رہبر، معجزاتی اور طلسمی طاقت کے حامل عام انسانوں اور خدا کے درمیان ایک سفارش کنندہ کی حیثیت

رکھتے ہیں۔‘‘[۳۳]

مسلم عوام کے تاریخی تجربہ پر میکس ویبر (Max Weber) کے نظریے کا اطلاق کر کے اس بات کی بھرپور تائید ہوتی ہے کہ لیپڈس (Lapidus) ایک مغربی چشمہ لگا کر اسلام پر نگاہ ڈالتے ہیں۔[۳۴] وہ بڑی پسندیدگی کے ساتھ ویبر (Weber) کے افکار کی یوں تشریح کرتے ہیں:

’’مذہب کی صوفیانہ شکلیں فوری مذہبی اور جذباتی تسکین فراہم کرتی ہیں۔ لیکن کٹر پسندی یا عام طور پر مذہب کی وہ صورتیں جو شعوری اور جذباتی نظم و ضبط اور چال وچلن پر ذاتی اور اجتماعی نگرانی پر زور دیتی ہیں فوری جذباتی اظہار پر روک لگا دیتی ہیں‘‘۔[۳۵]

اس کا مطلب ہرگز یہ نہیں ہے کہ اُس تخلیقی تناؤ (creative tension) سے صرفِ نظر کیا جائے جو معاصر مسلم معاشرہ میں اسلام کی اصلی تشکیل کے بارے میں موجود ہے۔ درحقیقت دو نظام ہائے عقائد اپنے مخصوص سماجی اور ثقافتی سمت بندیوں (orientation) کیساتھ اور مقامات کی طرح کشمیر میں بھی اسلام کے اندر موجود ہیں۔ لیکن اس بات سے ہم کو کسی بھی طور معیاری (normative) یا ’’مستند اسلام‘‘ اور عوامی اسلام (popular Islam) کے درمیان خطِ امتیاز نہیں کھینچنا چاہیے۔ بے شک معاصر معاشرے میں اسلام کے بارے میں ایک سطحی طور مشاہدہ کرنے والے کی رائے یہ ہوگی کہ مذہب یہاں دو صورتوں میں موجود ہے ایک وہ اسلام جس کی نمائندگی صوفیوں اور مسلم ریشیوں کی زیارت گاہوں پر عوامی جذبات سے ہوتی ہے اور دوسرا وہ جسکی نمائندگی دو اہم تنظیمیں اہل حدیث اور جماعت اسلامی کرتی ہیں۔ مگر ان بظاہر

مختلف نظام ہائے عقائد کو جدّت پسند علماء کی طرح مختلف خانوں میں تقسیم کر کے ان کے درمیان واقع خلیج پر حد سے زیادہ زور دینا ایک عقلی سانحہ سے کم نہ ہوگا۔ مشاہداتی حقیقت یہ ہے کہ اسلام اپنے ماننے والوں کے ساتھ ان سوالات پر غیر محدود مکالمے کی عظیم روایت کو زندہ رکھ کر اپنی ابدی قوت حیات کا مظاہرہ کرتا ہے جو نہ صرف خالق کے ساتھ اُن کے ذاتی تعلقات کیلئے بلکہ اس سماج کے لئے بھی فیصلہ کن ہیں جس میں وہ سکونت پذیر ہیں۔

اسلئے یہ تصنیف اسلام کو توحیدی آفاقیت کے پس منظر میں سمجھنے کے ساتھ ساتھ اپنے پیروکاروں کے حوالے سے سمجھنے کی بھی ایک کاوش ہے۔ ایسی کوشش عبارات کے ترجمے، تلخیص، تشریح، تنقید اور تعبیر کی زبردست فنی مہارت کی متقاضی ہے۔ یہ نہ صرف کتابی بلکہ انسانی مراجع کا بھی قابلیت اور قدرشناسی سے مطالعہ کرنے کا تقاضا کرتی ہے اس مطالعہ کا بنیادی مقصد مراجع کے جوہر کا ادراک رہا ہے اور اسی مقصد کو ذہن میں رکھ کر ہم نے یہ سمجھنے کی بے لاگ کوشش کی ہے کہ ان مطالب کا مطالعہ کیا جائے جو اہل کشمیر نے اپنے بنیادی مذہبی عقائد کے سیاق میں اپنے اعمال کو دیے ہیں۔ اسلام جیسے آفاقی مذہب کی تعلیمات تقریباً پانچ صدیوں کے طویل عرصے کے دوران (چودھویں صدی سے اٹھارویں صدی تک) کشمیریوں نے کس طرح اپنے اندر جذب کیں اور سمجھیں۔ اس بات کو جاننے کیلئے ہم نے مستشرقین کی تحقیق کے معروف تصورات کو نقطہ آغاز کے طور پر نہ کہ ایک سخت گیر اسکیم کے عناصر کی حیثیت سے برتا ہے۔ بڑی روایت (great tradition) اور چھوٹی روایت (little tradition) کے درمیان امتیازات کے چند تاریخی ابعاد (dimensions) کے

باوجود ایسے تمام امتیازات کا عام نسب نما (denominator) حقیقی طور پر خود اسلام ہی ہے۔ اسی مفہوم میں ہم نے اسلام کے بارے میں خیالات اور مسلمانوں کے درمیان ان کے عملی انطباق کو آپس میں جداگانہ عقائد کے بجائے ایک مکمل علامتی اور عملی نظام کے اجزاء کی حیثیت سے جانچا ہے۔ لہٰذا کشمیر کا قبول اسلام ایک ایسا موضوع ہے جس میں نہ صرف انسانی ذہنوں کے اصلی برتاؤ اور ردعملوں کے علاوہ ایک آفاقی مذہب کی ان مثالی ہیئتوں کا مطالعہ بھی شامل ہے جن کی جڑیں بنیادی طور شریعت میں پیوست ہیں جیسا کہ ہم دیکھیں گے کہ اسلام نہ صرف اپنے اصولوں سے بلکہ اپنے پیروکاروں کے اعمال سے بھی اپنے آپکو واضح کرتا ہے۔ اس طرح اسلام صرف الٰہیاتی قضیوں (theological propositions) کا معاملہ نہیں ہے بلکہ ایک تاریخی احساس ہے یعنی مکمل اطاعت، خلوص دل، خدمتِ خلق اور سب سے بڑھ کر ایثار ذات کے وسیلہ سے اللہ کی وحدانیت کو محسوس کرنا۔

کہا جاسکتا ہے کہ اسلام ایک مربوط سماجی، ثقافتی اور تاریخی وجود نہیں ہے لیکن یہ حقیقت اپنی جگہ ہے کہ ساری دنیا میں مسلمانوں کی ایک بڑی تعداد کے لئے ایسے مقصد کا حصول محض ایک خیالی تصّور نہیں ہے۔ بلاشبہ صدیوں سے جاری مسلمانوں کے قول وفعل کے انداز ان کی روزمرہ زندگی پر ان کے مذہبی عقائد کے دیرپا اثر کی تصدیق ہوئی ہے۔ اسی وجہ سے زیرِنظر تصنیف میں کشمیر میں اسلامی ثقافیت (acculturation) اور انجذاب کے اسلامی طریقوں کا گہرائی سے مطالعہ کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ متعدد عالمانہ تصانیف میں نظریاتی سطح پر اسلام اور معاشرہ کے درمیان تعلق کی اہمیت پر بحث کی گئی ہے۔

اسلام نے اپنے تاریخی ظہور میں جو معاشرتی ابعاد (dimension) سامنے لائے ہیں اب تک ان کا معروضی تجزیہ کرنے کی بہت کم کوشش کی گئی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس بات کی معروضی طور پر مطالعہ کرنے کی ابھی تک ضرورت باقی ہے کہ اسلام کس طرح ایک امتیازی قسم کے سماجی تجربہ کی توسیع ہے؟ اسلئے امید کی جاتی ہے کہ کشمیر کے جغرافیائی، لسانی اور ثقافتی پس منظر میں مذہب اور سماج کی باہمی اثر پذیری پر لکھی جانے والی یہ تصنیف نہ صرف ماہرین کیلئے بلکہ قارئین کے وسیع حلقے کے لئے بھی باعث دلچسپی ہوگی۔

جدید محققین نے ادبی اور تاریخی مآخذ کا صرف متنی (textual) مطالعہ کر کے کشمیر میں اسلام کی اشاعت کے بارے میں بہت سی ایسی فرسودہ اور بار بار دہرائی ہوئی باتوں کو بڑھاوا دیا ہے جن کو ان بہت ساری مطبوعات میں جگہ دی گئی ہے۔ جن کا اس موضوع کے ساتھ بلا واسطہ یا بالواسطہ تعلق ہے۔ جہاں بعض تصانیف میں کشمیر کے اسلامیانے (islamization) کے عمل کو جبری قبول اسلام سے موسوم کیا گیا ہے وہاں بہت ساری کتابوں میں اس کا سہرا وسط ایشیا اور ایران کے صوفیاء خاص کر سیّد شرف الدینؒ، سید علی ہمدانیؒ اور سید محمد ہمدانیؒ کے سر باندھا جاتا ہے جنہوں نے کشمیریوں کو مجموعی طور پر یا تو کرامات کے ذریعے یا ''زبردست تبلیغی سرگرمیوں'' کے نتیجے میں اسلام کی طرف راغب کیا[۳۶]۔

اس لحاظ سے ہمارا یہ مطالعہ ایک تازہ زاویہ نگاہ پیش کرتا ہے کہ اسلام کو صرف ایک وجودی (ontological phenomenon) مظہر نہیں سمجھتا ہے یا زیادہ بہتر الفاظ میں یوں کہیں گے کہ ان لوگوں کا دنیاوی صورت حالات سے ماوراء ایک خاص زمرے کی حیثیت سے مطالعہ نہیں کرتا جنہوں نے صدیوں سے

اپنے طرز ہائے حیات میں اسلامی تعلیمات کو جذب کر لیا۔ ایسے افراد کی تعداد کشمیری معاشرے کے ان طبقات سے کہیں زیادہ تھی جو رضا کارانہ طور حلقہٗ بگوش اِسلام ہو گئے اور اسکے پیچھے کئی عوامل تھے۔ گو کہ ہم بعض افراد کے داخل اسلام ہونے میں سیاسی اور اقتصادی عوامل کو کلی طور پر نظر انداز نہیں کرتے ہیں لیکن مراجع میں اس بات کی بھی وافر شہادت دستیاب ہے کہ عوام کے علاوہ پارسا برہمن زہاد بھی یا تو اطمیان کُلی کی بنا پر یا صوفیاء کی اخلاقی ترغیبات سے مشرف بہ اسلام ہوئے۔[۳۷] ایسے ہی افراد میں گاؤں کے پاسبان سَلت سنز کا نام قابل ذکر ہے جنہوں نے کبروی صوفی سید حسین سمنانیؒ (متوفی ۷۹۲ھ/ ۱۳۹۰ء کے ہاتھوں اسلام قبول کیا۔ قبول اسلام کے بعد یہ معمولی دیہاتی شیخ سالار الدّین کے نام سے مشہور ہو گئے یہ وہی خوش بخت انسان تھے جن کے ہاں ایک بیٹے نے جنم لیا جن کا نام انہوں نے نُند رکھا۔ لگتا ہے کہ نُند جو نور الدین کے نام سے زیادہ مشہور ہیں بچپن سے ہی کبروی اور مقامی صوفی روایات کے سر چشموں سے سیراب ہو چکے تھے۔ یہ سچ ہے کہ نور الدین کی تبلیغی ذمہ داریاں سنبھالنے سے بہت پہلے کشمیر کا اسلام سے تعلق پیدا ہو گیا تھا مگر مقامی زبان میں موزون کی گئی اُن کی صوفیانہ شاعری کے ذریعے ہی صوفیاء اور علماء کی نمائندگی میں اسلام کی عظیم روایت (Great Tradition) اور کاشتکار معاشرہ کی ادنیٰ روایت (Little Tradition) کے درمیان ایک حرکی (dynamic) اور تخلیقی اثر پذیری (interaction) کا عمل استوار ہوا۔ وسط ایشیاء اور ایران سے آئے ہوئے صوفی مبلغین کے برعکس شیخ نور الدین مقامی لوگوں کے ساتھ وجودیات سے لے کر عام معاشرتی مسائل پر گفتگو کرنے کے

اہل تھے۔ یہ بات کہ اسلام ہمیشہ اپنی تعلیمات اور معاشرے کے درمیان ایک اہم رشتہ قائم کرنے میں کامیاب رہا ہے، اس کی تصدیق نہ صرف نورالدین کے کشمیری تشخص کے خالق کے تخلیقی رول سے بلکہ اسکی عکاسی ساتھ ہی ساتھ اس سماجی ردعمل سے بھی ہوتی ہے جو ان کی مقبول صوفیانہ شاعری نے عوام میں پیدا کیا۔[۳۸]

ہماری تصنیف سادہ لوحی پر مبنی بعض مستشرقین کے ان بیانات کی طرف توجہ دلاتی ہے کہ متبرک اسلامی شخصیات سے ہندوستانیوں کے خوش اعتقادی کے روّیہ کی وجہ سے ہی اسلام نے ان کو اپنی طرف مائل کیا۔ جدید علماء نے ہندوستانیوں کے اس توہم پرستانہ کردار پر کس قدر زور دیا ہے اسکی مکمل تصدیق سپنسر ٹرمنگھم (Spencer Trimingham) جیسے تصوف کے فاضل مورخ کے ''متبرک شخصی اسلام'' (holy-man Islam) کے اس عمومی تبصرہ سے ہوتی ہے جو انہوں نے برصغیر میں اسلام کی اشاعت کے بارے میں کیا ہے[۳۹]۔ متبرک شخصیات کے ساتھ نومسلموں کے انتہائی احترام کے باوجود بھی یہ بات صحیح نہیں ہے کہ خانقاہی سطح پر ''ہندوستانی اسلام'' صرف قابل سرزنش بدعات یا عجیب وغریب توہمات کا مجموعہ ہے۔ زبردست معاشرتی اہمیت کی حامل حقیقت یہ ہے کہ خانقاہ خصوصاً ہمارے ہاں کے ریشیوں کی زیارت گاہیں دیہاتی سماج میں صوفیوں کے متحرک کردار کو آشکارا کرتی ہیں۔

بدقسمتی سے صوفیاء کے کردار کی معاشرتی حرکیات (dynamics) زیارت گاہوں میں بعد میں پنپنے والی جہالت، توہم پرستی اور جبریت کے مراکز بننے میں گم ہوگئی۔ اس صورت حال میں ان لوگوں کے عقائد پر طویل اور تلخ نزاع کا

آغاز ناگزیر تھا جو صوفیاء کا عزت و احترام پرستش کی حد تک کرتے تھے۔ ہم سنتے ہیں کہ کشمیر میں انیسویں صدی کے دوران احمد ترالی نے عوام کے اس راسخ عقیدہ پر زبردست تشویش کا اظہار کیا تھا کہ گوشت کھانے کے فوراً بعد بابا ہردی ریشی (متوفی ۹۸۶ھ) کی زیارت گاہ پر حاضری دینا آستانے کی بے حرمتی کے مترادف ہے۔[۱۲] انہوں نے اس غلط عقیدے کی مذمت کی جو نومسلموں نے ریشی کے تئیں زبردست احترام کے نتیجے میں خود بنا رکھا تھا کہ اسطرح زیارت گاہ پر حاضری دینے سے لوگ زبردست مصیبت میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ تعجب خیز امر یہ ہے کہ توہمات کے خلاف اس اولین مگر تن تنہا مجاہد کے فکر و تشویش میں غالباً علماء شامل نہیں تھے۔ دراصل حقیقت یہ ہے کہ انیسویں صدی کے اختتام پر اہل حدیث تحریک کے معرض وجود میں آنے تک اِسلامی ثقافیت (acculturation) کے عمل سے گذر رہے عوام کے سماجی برتاو پر چلنے والی نزاع اپنی انتہا کو پہنچ گئی تھی۔

اگر چہ اہل حدیث جماعت نے کشمیر میں زیارت گاہوں پر جانے سے متعلق غیر اسلامی رسوم پر اعتراض کیا لیکن اس تحریک نے چند ایسے مسائل کو ابھارا جو بہت اہمیت کے حامل ہیں۔ اُنکے نزدیک وادی میں لوگوں کی اکثریت جو اگرچہ عقیدے کے لحاظ سے مسلمان ہیں پھر بھی ان کو نئے سرے سے مسلمان ہونے کی ضرورت ہے۔ کیونکہ مستند اور معیاری اسلام اور کشمیریوں اور برصغیر کے نسلی گروہوں میں پائے جانے والے اسلام میں خاصا تفاوت ہے۔ صوفیاء اور زیارت گاہوں کے احترام سے منسلک شرک کے خلاف، مجاہدانہ جوش و ولولہ دکھانے والے اہل حدیث تاہم یہ سمجھنے میں ناکام رہے کہ

زیارت گاہوں کی حدود کے ارد گرد تقدس کا ہالہ قائم کئے جانے کے علاوہ ناخواندہ لوگوں کی اکثریت زیارت گاہوں کی سماجی اور اقتصادی اہمیت کے پیش نظر ان کے ساتھ اپنے آبائی روابط سے متاثر تھی۔ اس طرح زیارت گاہوں پر اپنی شدید تنقید میں اہل حدیثوں میں سماجیاتی زاویہ نگاہ (sociological perspective) کے فقدان نے اس فسانے کو دوام بخشنے میں مدد دی کہ مذہبی اصلاح کی یہ تحریک تصوف دشمن ہے۔

اہلِ حدیثوں کے نزدیک زیارت گاہوں پر حاضری دینے والے لوگ شرک کے مرتکب ہو رہے ہیں اگرچہ بالکل مذہبی نوعیت کے اس مسئلہ پر کچھ کہنے کی جسارت کرنے کا یہ موقع نہیں ہے پھر بھی ایسی صورت حال سماجیاتی تجزیہ (socilogical analysis) کی حدود سے بالکل پرے بھی نہیں۔ اہل حدیث اسلامیانے (Islamization) کے عمل کو قرآن اور حدیث کی مکمل تابعداری سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور ان چیزوں سے مکمل لاتعلقی کا اظہار کرتے ہیں جو ان کی نظروں میں ہندو دھرم اور بدھ مت سے آئے ہوئے عناصر ہیں اور اسلام کے ساتھ منسلک کئے گئے ہیں۔ محققین کی اکثریت نے غلط فہمی کی وجہ سے ''ہندوستانی اسلام'' (Indian Islam) میں مقامی رسوم کے برقرار رہنے کو اجتماع ضدین (syncretism) سے موسوم کیا ہے۔ ہندوستان میں ہندو دھرم اور اسلام کے درمیان موافقت پیدا کرنے کی صوفیاء کی بہترین کاوشوں کے باوجود جو چیز اس سلسلے میں اہل علم کی نظروں سے اوجھل رہی ہے وہ یہ حقیقت ہے کہ ہندوستان میں اسلام کے زیر ساخت (formative) دور کے دوران ہی بعض صوفیاء کی چشمِ بینا نے پُر اعتماد ہندو ثقافت کے ذریعہ اپنے

مذہب کے مغلوب ہونے کے خطرے کو بھانپ لیا تھا۔لہٰذا توازن قائم کرنے کے طور پر انہوں نے اپنے ہی زمانے میں اپنی خانقاہوں کو اسلامی ثقافیت (acculturation) کے ناقابل تسخیر مراکز میں بدل ڈالا۔ یہی وجہ ہے کہ برصغیر میں اسلام کے تشکیلی دور میں خانقاہیں توہمات اور لاعلمی کے مراکز تصور نہیں کی جاتی تھیں۔

اسلامی ثقافیت (accultuation) کے عمل کے دوران خانقاہوں نے اسلامی اقدار اور اسلامی عناصر کی اشاعت میں بیشک ایک اہم کردار انجام دیا۔لیکن سخت مذہبی معنوں میں اس طریقہ کو تبدیلیٔ مذہب یا اسلامیانے (Islamization) کے عمل سے موسوم نہیں کیا جانا چاہیے۔انجیل کی رو سے تبدیلیٔ مذہب سے مراد روح کا حضرت عیسیٰؑ کی طرف رجوع اور مرنے اور قیامت کے وقت ان سے اتصال ہے۔ جس کو یہ بپتسمہ (baptism) عقیدے کے ذریعے نئی زندگی میں داخل ہونا قرار دیتا ہے۔تاہم قرآنی معنوں میں تبدیلیٔ مذہب ایک شعوری عمل ہے نہ کہ ایسا واقعہ جس کا اسے کسی مزاحمت کے بغیر تجربہ ہو گیا ہو۔اسلام میں تبدیلیٔ مذہب میں فکری و جذباتی اور ارادی عناصر کے علاوہ فوق الفطرت اللہ اور محمد رسول اللہ ﷺ کی ختم نبوت پر ایمان، اپنی ذاتی زندگی میں ان سے لگاؤ اہل ایمان سے میل ملاپ اور قرآن وسنت کی روشنی میں اپنی زندگی سنوارنا شامل ہے۔اس اصولی ضابطہ کے پس منظر میں دیکھ کر سخت مذہبی معنوں میں لوگوں کا گروہ در گروہ اور ایک ساتھ اسلام قبول کرنا ایک ناقابل فہم بات نظر آرہی ہے

لہٰذا یہ کہنا کہ تاریخ کشمیر کے ایک خاص مرحلے پر کشمیریوں نے اجتماعی طور

اسلام قبول کیا یا' کشمیریوں کے اسلام کو اجتماع ضدّین(syncrertism) قرار دینا صحیح نہیں ہے۔جیسا کہ ہم آگے واضح کریں گے کہ تبدیلیٔ مذہب ایک ارتقائی یا معاشرتی عمل ہے۔واقعہ یہ ہے کہ یہ ایک مسلسل عمل ہے۔لوگوں کی اکثریت کو ان کی زیارت گاہوں سے وابستگی کی بناء پر مشرک قرار دینا نہ صرف بلا جواز ہے بلکہ یہ اس تاریخی اور معاشرتی عمل کے مسترد کئے جانے کے مترادف ہے جس کی بدولت عوام الناس اسلام کے وسیع نظام میں مدغم ہو گئے۔اسی طرح اہل حدیث تحریک کے ذریعے کشمیری مسلمانوں کے اسلامیانے (Islamization) کے عمل کو ایک نا قابل یقین خواب قرار دینا اس توحید آگہی کی زبردست اہمیت کو نظر انداز کرنے کے مترادف ہے جو اس تحریک نے زیارت گاہوں کے پرستاروں کے اندر پہلے ہی پیدا کی ہے۔لہٰذا اہل حدیثوں کے اِسلامیانے(Islamization) کے عمل کے ناگزیر نتیجے کے طور پر وادی کی بعض زیارت گاہوں کو صحیح اسلامی علوم کے فعال مراکز بنانے کے منصوبے زِیرِغور ہیں۔اس طرح اسلامیانے(Islamization) کے عمل کو افراد اور جماعتوں کی پیہم و مسلسل تحریک کا نام دیا جاسکتا ہے جو نہ صرف مقامی مذہبی ثقافت کے ساتھ اپنے روایتی روابطہ کی کسی بھی شکل سے علیٰحدہ ہو رہی ہے بلکہ قرآن وسنت کے مطابق سماج کے طور طریقوں میں ایک صحت بخش تبدیلی لانے کا ایک تدریجی عمل بھی ہے۔

اس بحث وتمحیص کے پس منظر میں یہ کھوج لگانا غلط ہوگا کہ کشمیریوں نے اسلام قبول کرنے کی صدیوں کے دوران کمیت (quantitalively) کے اعتبار سے کتنے فی صد غیر اسلامی عناصر کو اپنے ساتھ رکھا ہے۔اس بات کی

عکاسی کہ پندرھویں صدی میں کشمیری مکمل تبدیلی مذہب کے عمل سے نہیں گذر چکے تھے نہ صرف نورالدین کے اشعار سے ہوتی ہے بلکہ اس تحریک سے بھی ہوتی ہے جس کا آغاز انہوں نے کیا تھا اور جس نے وادی کے مختلف صوفی سلاسل کے پیروکاروں میں بھی ایک معنی خیز ردعمل پیدا کیا۔ اس بات کی جڑیں قرآن میں بڑی گہرائی کے ساتھ پیوست ہیں کہ انفرادی اور اجتماعی سطحوں پر تبدیلیٔ مذہب کا یہ عمل مکمل ہونا چاہیے۔ قرآن پاک مومن کو حکم دیتا ہے

وَلْتَکُنْ مِنکم اُمَّۃٌ یَدعُونَ اِلیٰ الخیر و یامُرون بالمعروف و یَنْھونَ عنِ المُنکرِ ۚ وَاولٰئِک ھم المُفلِحُون [41]

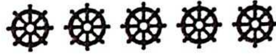
ترجمہ: اور تم میں ایک جماعت ایسی ہونی چاہیے جو لوگوں کو نیکی کی طرف بلائے اور اچھے کام کرنے کا حکم دے اور برے کاموں سے منع کرے یہی لوگ ہیں، جو نجات پانے والے ہیں۔ (آل عمران ۔۱۰۴)

(ترجمہ از فتح محمد جالندھری)

اسلام کی بلند یا بڑی روایت (great tradition) اور عوامی اِسلامی ثقافیت یا چھوٹی روایت (little tradition) کے درمیان اختلاف یا خلیج بے محل دکھائی دیتی ہے۔ اسلام ایک ٹھوس تصور نہ بھی لگے مگر اسکی آغوش سے پھوٹنے والی ثقافت نے کئی لحاظ سے متعدد مسلم سماجوں کے تاریخی سفر کو متاثر بھی کیا ہے اور ان کی صورت گری بھی کی ہے ۔ حقیقت میں اسلام کے ثقافتی ابعاد (dimensions) کی نمائندگی وہ علامتی نظام کرتا ہے جو ساتھ ساتھ مذہب، فن، رسموں، تہواروں، صوفیاء کے عرسوں، اشخاص کے رجحانات اور سب سے بڑھ

کر مسجدوں اور زیارت گاہوں میں کبھی ختم نہ ہونے والی تقاریر میں موجود ہے۔
امریکہ کے ممتاز ماہر بشریات (Anthropologist)، کلفورڈ گرٹیز[9] (Clifford Geertz) اگر چہ اسلام کی ثقافتی اور علامتی ہیئتوں پر ضرورت سے زیادہ اصرار کرتے ہیں تاہم ان کا یہ تبصرہ نہایت برجستہ ہے کہ اسلام ایک ثقافت کی حیثیت سے اپنے کثرتِ اظہار کے سبب روزمرہ واقعات کو اعلیٰ ثقافت سے جوڑ دیتا ہے اور دونوں کو ملا کر کثرت اور وحدت کی اجازت دیتا ہے۔[۴۲] لیپڈس (Lapidus) اسی موضوع پر بجا طور پر کہتے ہیں کہ اسلام واقعات سے الگ یا اوپر اور ماورا کوئی چیز نہیں۔ یہ دنیا کے اخلاقی، خاندانی، معاشی یا سیاسی نوعیت کے مسائل کو سمجھنے اور واضح کرنے کا ایک بہترین راستہ ہے۔[۴۳]
اسلئے موجودہ تصنیف اس مسئلے کو سمجھنے کی ایک ابتدائی کوشش ہے کہ کس طرح کشمیریوں کی زندگیوں میں اسلام اور تاریخی حالات ہم آہنگی سے گھل مِل گئے ہیں۔ بلاشبہ کشمیر میں اسلام چودھویں صدی عیسوی میں وسط ایشیا اور ایران سے وارد ہونے والے صوفیاء کے ذریعہ پہنچا۔ لیکن بڑی اہمیت کا حامل سوال یہ ہے کہ کشمیری عوام کا ''اس ایرانی اور عربی لبادہ میں ملبوس'' اسلام کے ساتھ کیا رویہ رہا جو صوفیاء اور علماء نے یہاں پیش کیا۔ کتاب کے اگلے ابواب میں اس سوال کا تجزیہ کیا گیا ہے۔ جیسا کہ ہم دیکھیں گے کہ ردعمل (response) شیخ نورالدینؒ سے شروع ہوا جنہوں نے ایک متحرک روحانی قائد کی حیثیت سے مناظرِ قدرت کی آغوش میں پلنے والے لوگوں کے حساس رویوں میں ایک ہلچل پیدا کی۔ اُنکے زیر اثر ان کے سلسلہ ریشیاں کے پیروکاروں کی ایک بڑی تعداد نے کشمیریوں کے مکمل طور پر اسلام میں مدغم ہونے کیلئے مناسب حالات

پیدا کرنے میں ایک سُبک (subtle) قوت کی حیثیت سے کام کیا۔ ریشی تحریک کی تاریخ اصل میں ایک باضابطہ مذہب کے تعلق سے سماجی برتاؤ کے بدلتے ہوئے طریقہ کی تاریخ ہے۔ دل کو موہ لینے والی یہی کہانی اگلے ابواب میں بیان ہوگی۔



حوالے اور حواشی

۱۔ سر ہنری میرس الیٹ (Sir Henry Miers Elliot) ڈبلیو ڈبلیو، ہنٹر (W.W.Hunter) مرّے ٹائٹس (Murray Titus) اور کئی یورپین مورخین نے جبری تبدیلی مذہب کے نظریے کی اشاعت کی۔ ہنٹر کا کہنا ہے ''اسلام کا سارا تصور ایک ایسے گرجے کا ہے جو یا تو نعال جنگجو ہے یا حتمی طور فاتح۔ جو جبراً دُنیا کو مسلمان بناتا ہے اور سرکش غیر مسلم پر آہنی عصا سے حکومت کرتا ہے۔'' *The Imperial Gazetteer of India*, Vol, II.London.1881,P.18

اس کے علاوہ ملاحظہ ہو

Sir Henry,Elliot, Appendix to " The Arabs in Sindh,"

Vol III ,Part I of *Historians of India* (Cape Town 1853),

P.1. Murray Titus, *Indian Islam* (London 1930) p-312

۲۔ Thomas Arnold,W, *The Preaching of Islam* , London 1913 pp 154-93

۳۔ Tara Chand, *Influence of Islam on Indian Culture* , 2nd ed. Allahabad,1963

۴۔ Muhammad Habib, *Sultan Mahmud of Ghaznin* 2nd ed.1967,New Delhi, idem," *The Arab Conquest of Sindh*" *Islam Culture,* October 1929.

ملاحظہ ہو Habib's introduction Khaliq Ahmad Nizami,*infra*

۵۔ A.B.M.Habibullah ,*The Foundation from Muslim Rule*.

۶۔ شیخ محمد اکرم، **آب کوثر**، لاہور ۱۹۶۸

۷۔ I.H. Quershi, *The Muslim Community of Indo Pak Subcontinent* (610-1947), Ist Indian ed. Delhi 1985.

۸۔ Khaliq Ahmad Nizami, *Some Aspects of Religion and Politics in India During the Thirteenth century* reprint , 1978, Delhi, *idens Studies in Medieval Indian History,* Aligarh,1956 **تاریخ مشایخ چشت** دہلی1980

۹۔ Aziz Ahmad, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment,* Oxford 1964.

اس کے علاوہ ان کا مقالہ:۔ "Conversion, to Islam in the Valley of Kashmir" *Central Asiatic Journal*, Vol. XXIII,Nos, 1-2,1979;

عزیز احمد کی متذکرہ کتاب کا اردو ترجمہ اب دستیاب ہے جو جمیل جالبی نے کیا ہے اور تاج کمپنی دہلی سے چھپا ہے۔(مترجمین)

۱۰۔ Abdul Karim, *Social History of the Muslims in Bengal* Dacca, 1959,PP 134-139

۱۱۔ Mumtazur Rehman Tarafdar, *Hussain Shahi* Bengal, Dacca ,1965;

میں پروفیسر طرفدار کا ممنون ہوں جنہوں نے مارچ ۱۹۸۰ میں میرے بنگلہ دیش کے سفر کے دوران اپنی نہایت عمدہ تصنیف مجھے عنایت کی۔

۱۲۔ Richard Maxwell Eaton, *Sufis of Bijapur.* 1300-1700: *Social Role of Sufis in Medieval India,* Princeton, 1978; Idem," Sufi Folk Literature and the Expansion of Indian Islam, *History of Religions* ,No.14, November 1974 , PP117-127

۱۳۔ Tara chand ,*op.cit,* pp 29.48

۱۴۔ ایضاً ص ۱۴۱

۱۵۔ M. Habib ,*Sultan Mahmud of Ghaznin* P.2

۱۶۔ Elliot and Dowson, *History of India*, as *Told by Its Own Historians* Vol.II(Revised Edition by Habib, S.A . Rashid and K.A.Nizami, Aligrah 1952,P 52

۱۷۔ اکرام حوالہ مذکور ص385

۱۸۔ نظامی کا قول ہے کہ شیخ محمد اکرام کی تین کتابیں۔ **آب کوثر** ،**رود کوثر** اور **موج کوثر** کسی

حد تک کلاسیکی حیثیت رکھتی ہیں۔ ملاحظہ ہو۔ Nizami,*State and Culture in Medival India* ,New Delhi, 1985, P 45

۱۹۔ ایضاً ص ۱۹۱

۲۰۔ ایضاً ص ۱۹۵

۲۱۔ حبیب اللہ حوالہ مذکور ص ۲۸۳

۲۲۔ ایضاً

۲۳۔ ایضاً ص ۲۸۲

۲۴۔ Peter Hardy," Modern European and Muslim Explanations of Conversion to Islam in South Asia: A Preliminary Survey of Literature, "*Conversion to Islam in South Asia,* P 90

پہلے *Journal of Royal Asiatic Society* میں شائع ہوا ہے۔ 1977 No.2 PP.177-206

میں ڈاکٹر پیٹر ہارڈے کا ممنون ہوں جنہوں نے میری درخواست پر مجھے اپنے مطبوعہ عالمانہ مقالے کا نسخہ مرحمت کیا۔

۲۵۔ Qureshi, op cit, PP.75.78

۲۶۔ ملاحظہ ہو Hardy, op. cit, P.91

۲۷۔ کشمیر میں اسلام کی اشاعت پر قریشی کے مختصر بیان میں تجزیے کی کمی اور اسکی بنیاد زیادہ تر ثانوی آخذ پر ہے۔ ملاحظہ ہو، ایضاً حوالہ ص ۵۲۔۵۷۔

۲۸۔ ایٹن (Eaton) کے نزدیک یہ نام نہاد "راسخ العقیدہ اسلام" نہیں بلکہ صوفی درگاہوں کی پروردہ لوک اسلام (folk Islam) کی زندہ روایت ہے۔ جو بہتوں کی ضروریات پر ہمدردانہ تعلق ظاہر کرتی رہی ہے۔ حوالہ مذکورہ ص ۲۹۶ مزید ص ص ۱۳۴۔۱۴۵، ۱۷۴، ۲۰۱ اور ۲۸۱۔ ایٹن۔ عام لوگوں کی پیروی اسلام کو "اجتماع ضدین والے مذہب (syncretism) کے نظریہ کی وساطت سے فنکارانہ انداز میں وضاحت کرنے کی کوشش کرتے ہیں نہ کہ لوگوں کے ایک یا دوسری شکل میں اسلامی قانون کی پیروی کرنے میں۔

۲۹۔ Asim Roy, *The Islamic Syncretistic Tradition in Bengal,* Princeton,1883,P,250

۳۰۔ ملاحظہ ہو Von Grunebaum," The Concept of Cultural Classicism." *Modern Islam the Search for Cultural Identity,* New York 1964 , PP, 116-22

مراکش کے مورخ اور سیاسی نظریہ ساز عبداللہ لاروی نے اسلام کے متعلق گرون بام کے خیالات پر عالمانہ گرفت کی ہے۔ ملاحظہ ہو ان کے متعلقہ مقال

The Crisis of Arab Intellectuals: Traditionalism or Historicism

(Trans: Diarmd Cammell, *Berkley, 1976*

ایڈورڈ سعید (Edward Said) نے بھی گرون بام کے اسلام کے بارے میں دلائل کا تنقیدی جائزہ لیا ہے۔ یہاں پر استشراق کے متعلق ان کا عمومی تبصرہ ہمارے لئے غور طلب ہے:

''اینن سے لے کر گولڈزہر تک، میکڈانلڈ سے وان گرون بام، گب اور برنارڈ لیوس تک، وہ متشرقین آتے ہیں جو اسلام کو ایک ثقافتی امتزاج (cultural synthesis) کی حیثیت سے دیکھتے ہیں۔ اصطلاح (P.M Hott) کی ہے۔ جس کا مطالعہ مسلمانوں کی اقتصادیات، سماجیات اور سیاسیات کو الگ الگ کر کے کیا جا سکتا ہے۔

Eward Said, *Orientalism* , London, 1978.P 105

۳۱۔ Asim Roy, op.cit, P.299

۳۲۔ایضاً ص ۲۵

۳۳۔ Ira Lapidus "Islam and the Historical Experience of Muslim Peoples".

Islamic Studies. A Tradition and its Problems, California, 1980 P, 97

۳۴۔ Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism,* New York 1958, PP, 95-154

۳۵۔ Ira Lapidus, op.cit P.98 کتاب اللہ کے قائل اور صوفی تحریکوں کے تضاد کیلئے ملاحظہ ہو۔

Greetz, *Islam Observed* , New Haven, PP 56-89

۳۶۔ملاحظہ ہو موجودہ کتاب کا باب سوم ''سماجی ماحول''

۳۷۔ملاحظہ ہو موجودہ کتاب کا باب ہفتم ''ریشی اور قبول اسلام''

۳۸۔ملاحظہ ہو موجودہ کتاب کا باب چہارم ''شیخ نورالدینؒ کا مذہبی کردار اور اس کا معاشرتی اثر''۔

۳۹۔سپنسر ٹر منگھم (U.Spencer Trimingham) کا خیال ہے کہ ہندوستانی اسلام متبرک شخصیات کا اسلام نظر آتا ہے۔ ہندو ماحول میں ان مہاجر صوفیوں کو تقدس کا جو ہالہ حاصل ہوا اُسی وجہ سے وہ ہندوستانیوں کیلئے باعث کشش ثابت ہوئے نہ کہ رسمی اسلام کے توسط سے۔

The Sufi Orders in Islam ,Oxford 1971,P 22

۴۰۔ملاحظہ **رسالہ لجمیہ** پر ایک نوٹ

۴۱۔ القرآن ۱۰۴/۳ *A Note on Risala-i.Lahmiyyah*

۴۲۔ Greetz, *The Interpretation of Cultures*, New York 1973,PP 87-125

۴۳۔ Ira Lapidus, op.cit, P,104



باب دوم

ریشی تحریک کا تاریخی پس منظر

ریشی تحریک اگر چہ عذر خواہی (apologia) کا تو نہیں مگر توضیح وتشریح کا تقاضا ضرور کرتی ہے کیونکہ ''ریشی'' اصطلاح کی ہندو اصل کی وجہ سے مورخین میں اس تحریک کی اصلی تاریخی ماہیت کے بارے میں ایک غلط فہمی پیدا ہوگئی ہے[1]۔ یہ صحیح ہے کہ سنسکرت ادب میں ''ریشی'' کے معنی صرف ایک زاہد و عابد کے ہیں[2]۔ مگر پندرھویں اور اٹھاریں صدی کے کشمیر کی تاریخ کے سیاق میں یہ اصطلاح مقامی مسلمان صوفیاء کی ایک ایسی تحریک پر دلالت کرتی ہے۔ جس کو غلطی سے بھگتی تحریک کی ایک شاخ قرار دیا گیا ہے[3]۔ وادیٔ کشمیر کی کل آبادی پچانوے فیصد مسلمانوں پر مشتمل ہے[4]۔ جن کی اکثریت دیہات میں رہائش پذیر ہے جو اپنے قبول اسلام کے لئے نور الدین، اُن کے بہت سے مریدوں اور ان کے اُن پیرو کاروں کے مرہون منت ہیں، جنہیں ریشی کہا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ اپنے وسیع پہاڑی خطہ کو ''رِیشٔہ وأر'' (ریشیوں کی وادی) کے نام سے پکارنے میں فخر محسوس کرتے ہیں[5]۔

بلاشبہ ''ریشی''، سنسکرت زبان کا لفظ ہے جس کے معنی بھجن گانے والے' ایک الہامی شاعر یا ایک عارف کے ہیں[6]۔ راسخ الاعتقاد ہندوؤں کے مطابق ''ریشی'' وہ الہامی شخصیات ہیں جن پر یہ بھجن نازل کئے جاتے تھے۔ لہٰذا جب یہ کہا جائے کہ ''ریشی کہتا ہے'' تو اسکے معنی یہ ہونگے کہ یہ ''مقدس کتاب میں موجود ہے۔'' تاہم ہندوؤں میں رِیشی کے عام معنی ''ایک ولی، ایک راہب یا مقدس عارف یا تارک الدنیا جوگی کے ہیں''[7]۔

لگتا ہے کہ کشمیر اسلام کی آمد سے بہت پہلے ریشیوں کا مسکن رہا ہے۔ اسی

وجہ سے یہ ریشی واتکا (Rishi Vatka) کے نام سے مشہور تھا[8] خاص طور پر کشمیر کے بہت سے دیہات میں مضبوط لوک (folk) روایت اب بھی موجود ہے[9] کہ بہت قدیم زمانہ میں یہاں ریشی موجود تھے اور یہ کہ وادی کے بعض جنگلات کو ریشیوں کے نام پر معنون کرنا[10] ریشی روایات کے زبانی مآخذ کو کسی قدر معتبر بناتا ہے۔ مگر یہاں پر اس بات کو واضح کرنے کی ضرورت ہے کہ کشمیر میں اسلام کے وارد ہونے سے قبل ریشی چونکہ غاروں یا پہاڑوں کی چوٹیوں پر گوشہ گیری کی زندگی بسر کرتے تھے اسلئے وہ سماجی لحاظ سے سرگرم نہیں تھے۔[11] مگر نورالدین کے مسلم صوفیاء کے مقامی سلسلہ (ریشی سلسلہ) کے بانی کی حیثیت سے ابھرنے کے بعد ہی کشمیر کی تاریخ میں پہلی بار ریشی روایت کی سماجی اہمیت قائم ہوگئی۔ اُنکے زیر اثر ریشی نہایت اہم سماجی قوت کی حیثیت سے ابھرے۔ یہاں تک کہ کشمیر کی سماجی حقیقت کے بیرونی مشاہدوں نے بھی ان کو قابل تذکرہ سمجھا۔ ریشیوں کی تعریف سے بھرے پڑے کشمیری لوک (folk) گیت بھی ان کے سماجی رول (role) کی تصدیق کرتے ہیں۔[13]

تاہم یہ بات بھی قابل استفسار ہے کہ نورالدین نے کیوں اپنے سلسلہ کا ہندو نام رکھا اور حالیہ برسوں میں اُن کے سلسلہ کو ایک ''نئی بھگتی تحریک[14]'' کے ہم پلہ کیوں قرار دیا گیا جس کا آغاز کہا جاتا ہے کہ چودھویں صدی کی شیو جوگنی لل دید نے کیا تھا[15]۔ آج تک کی عالمانہ گفت وشنید اس نقطہ نگاہ پر مرکوز رہی ہے کہ ریشی مبلغانہ سرگرمیوں سے بے تعلق تھے اور یوگیوں سے تعذیب نفس اور سخت قسم کی زاہدانہ مشقتوں کے عناصر مستعار لیکر انھوں نے دُنیاوی زندگی سے نفرت پال رکھی تھی۔ انھوں نے کسی صوفیانہ نسب کا دعویٰ نہیں کیا اور ہندو

جوگیوں خاص کر کشمیر کے شیو مت کے قائل سنیاسیوں سے انفرادی رستگاری اور دوسروں کے انجام سے بے اعتنائی برتے جانے والے خیالات اور اعمال کو مُستعار لینے میں ہچکچاہٹ محسوس نہیں کی[۱۶]۔ اس دلیل کا لُبِ لباب نہ صرف یہ ہے کہ ریشیوں نے ہندو اور بودھ ماحول میں اپنے افکار کی نشو و نما کی بلکہ یہ مسخ شدہ نقطۂ نظر بھی ہے کہ وسط ایشیا اور ایران سے وارد ہونے والے صوفیاء کے شریعت رُخی (Sharia - oriented) برتاؤ کے بالکل برعکس ریشیوں کے سماجی برتاو نے کشمیر میں تصوف کے ''دو مختلف وسیع رجحانات'' کو جنم دیا۔ جہاں عموماً مہاجر صوفیاء نے کٹر رجحان کی پیروی کی وہاں ''ریشی'' جو اکثر مقامی تھے ہم موجوددیت (co-existence) کے وسیع اُلالساس نظام پر عمل پیرا رہے۔[۱۷]

ریشیوں اور صوفیاء کے درمیان دوری [۱۷] سے متعلق یہ غیر متغیر (Stereotype) اور فرسودہ خیالات اس مفروضہ پر بھی قائم ہیں کہ ریشی تحریک اسلام سے بہت کم متاثر ہوئی۔ اور یہ کہ یہ پُر جوش نو مسلم برہمن سہہ بھٹ [۱۸] کے نام نہاد جبری قبول اسلام کی سرگرمیوں کے خلاف ایک ردعمل تھی۔ جس نے سلطان سکندر کے سب سے با اثر وزیر کی حیثیت سے ہندوؤں پر خوف و دہشت کا ماحول طاری کر دیا تھا۔[۱۹] جہاں سلطان کے وزیر کو غازی اسلام کے طور پر پیش کیا گیا ہے وہاں نور الدین ریشی کو مذہبی کٹرپن (orthodoxy) کے خلاف ایک مجاہد کی حیثیت سے پیش کیا گیا ہے[۲۰] مگر اس نقطۂ نظر میں قرون وسطیٰ کے سماج میں موجود مختلف حالات کے درمیان غلط فہمی پر مبنی کچھ متوازیت (parallelism) کے من مانے مفروضہ پر نور الدین کو کبروی صوفیاء کے شریعت رخی ماحول سے تقریباً اکھاڑ پھینکنے کا زبردست خطرہ مضمر ہے۔

نورالدین کی تعلیمات کی آفاقی ماہیت کے باوجود یہ کہنا موزون رہے گا کہ ریشی تحریک کے اثرات کے عمیق مطالعہ کے لیے اس کے ثقافتی، اجتماعی اور تاریخی پہلو اسکے بنیادی اور ترکیبی زمروں کی تشکیل کرتے ہیں۔ ریشی کی اصطلاح کی کوئی بھی تعریف جو نورالدین کی تحریک کے ان پہلوؤں پر اہمیت دینے سے قاصر رہتی ہے، تسلی بخش نہیں ہوگی۔ ایک مورخ کے لئے اہم بات یہ ہے کہ وسط ایشا اور ایران سے وارد ہونے والے صوفیا کے نتیجے میں پیدا شدہ زبردست سماجی بحران (crisis) کے دَور میں ریشی روایت کشمیر میں کیسے ابھری؟۔ اصل میں ۱۳۲۰ء میں مسلم سلطنت کے قیام، صوفی مُبلغین کے ورود اور ذات زدہ (caste- ridden) برہمنی سماجی ماحول کے گونا گوں قسم کے ناجائز برتاو کے خلاف لل دید[۲۱] کے اظہار بغاوت کے پس منظر میں رِیشی تحریک کی سماجی بنیادوں کو کھوجنے کی ضرورت ہے۔ ریشی روایت نئے ثقافتی رجحان کی جزولاینفک تھی۔ اسلئے ریشی روایت کو اسکے سماجی و تاریخی پس منظر سے ہٹانا قطع و برید (amputation) کی ایک مثال ہوگی۔ اس لئے مسلم ریشیوں کی روایت کو سمجھنے کے لئے اس ثقافت کا علم بھی ضروری ہے جس میں یہ پروان چڑھی۔

بابا داؤد مشکواتی ریشی اصطلاح کی مقامی اصل کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ نورالدین سے قبل ریشی کشمیری برہمن راہب تھے۔ مگر اس سہروردی صوفی کے بقول نورالدین نے ہندو روایتوں کے ترک دنیا کے طریقوں کو ختم کر کے ریشی روایت میں نئی جان ڈالدی[۲۲]۔ اس نقطۂ نگاہ کا ثبوت اس حقیقت سے ملتا ہے کہ خود نورالدینؒ کے حینِ حیات اور اُن کے انتقال کے

بہت سال بعد بھی، جب رِیشی تحریک اپنے جوبن پر تھی۔ کشمیری برہمنوں میں ایسے بھی سنیاسی تھے جو ناخواندہ عوام میں نہایت ہی مقبول تھے[۲۳]۔ ایسے ہی افراد نورالدین کے حلقہ اثر میں آ گئے کیونکہ لگتا ہے کہ انہوں نے مسلم ریشیوں اور اپنے مطمعِ نظر کے درمیان بہت کم فرق محسوس کیا[۲۴]۔ لہٰذا ریشی تحریک نے جو حقیقت میں سماجی احتجاج (social protest) کے عناصر سے متصف تھی، ایک ایسی آڑ (cover) فراہم کی جسکے نتیجے میں مفتوح ہندو راہبانہ روایت کے باقی ماندہ آثار اسلام میں بھی موجود رہ سکیں۔ یہ بات دلچسپی کی باعث ہے کہ اسلام قبول کرنے والے برہمن راہبوں کا زُہد خاص طور پر ایک ایسا سانچہ فراہم کرنے کا اہل تھا جس سے ہندو راہبانہ روایت کو باقی رکھا جا سکے اور ان عناصر کے اسلام میں جذب ہونے اور ان کی نئے سرے سے توجیہہ وتوضیح کی جا سکے جو اسلام کے باطنی ابعاد (dimension) سے مکمل طور پر متضاد نہیں تھے[۲۵]۔ اس حقیقت کی عکاسی خاص طور پر تذکرہ نگاروں اور صوفیاء کی ان مختلف تعبیرات سے ہوتی ہے جو انہوں نے لفظ ریشی کی کی ہیں اور جن کو اب ہم پرکھنے کی کوشش کرینگے۔ ملا علی رینہ اولین تذکرہ نگار ہیں جنہوں نے ریشیوں کی خصوصیات کسی قدر تفصیل کے ساتھ یوں بیان کی ہیں۔

ا۔ کشمیر کے ریشیوں، زاہدوں اور عابدوں کا مسلسل روزے رکھ کر خدا کی پرستش کرنے کا بینادی مقصد ''حق'' کا علم حاصل کرنا ہے۔ اس منزلِ مقصود کو ذہن میں رکھتے ہوئے اور مختلف قسم کے انتہائی قسم کے زاہدانہ اعمال کو بجالاتے ہوئے وہ اپنے نفس امارہ کے خلاف مسلسل جدوجہد میں مصروف ہیں۔ وہ کم خور، کم گو اور کم خواب ہیں۔ اپنی صوفیانہ مشقتوں میں مصروفیت

کیوجہ سے وہ عوام کے ساتھ میل ملاپ نہیں رکھنا چاہتے اور اپنے نفس کے علاوہ کسی اور کے خلاف نہیں لڑتے وہ عوام میں عبادت کرتے ہیں نہ انہیں ان عبادات پر کبھی فخر یا غرور ہوتا ہے جن میں وہ ہمیشہ پوشیدہ طور پر مصروف رہا کرتے ہیں۔ ''مقام رضا'' پر پہنچ کر ان کے قلوب دیدار رب کی تڑپا دینے والی خواہش کے بغیر کسی اور چیز سے گران بار نہیں ہوتے۔ ایسے عشاق اور عارفین کرامات دکھانا ناپسند نہیں کرتے پھر بھی ان کے اعمال سے کرامات پھوٹ ہی پڑتی ہیں۔[۲۶]

۲۔ ان کے نفس کے اسرار صرف خدا کو معلوم ہوتے ہیں۔[۲۷]

۳۔ وہ نفس امّارہ کے جال میں پھنسی ہوئی روح کو صیقل کرنے کیلئے انتہائی کم خوری پر اکتفا کرتے ہیں۔[۲۸]

۴۔ وہ دنیادار لوگوں سے اختلاط نہیں رکھتے ہیں بلکہ اُن کی صحبت سے اُن جنگلی جانوروں کی طرح اجتناب کرتے ہیں جو انسانوں کو دیکھ کر بھاگ جاتے ہیں۔ اگر عوام سے ملنے کی ضرورت بھی پڑے تو اس میں فخر محسوس نہیں کرتے بلکہ ایسے لوگوں کی صحبت میں وقت صرف کرنے پر اندر سے پشیمان ہوتے ہیں۔[۲۹]

۵۔ جونہی دنیاوی اشیاء ریشیوں کے پاس پہنچ جاتی ہیں وہ انہیں فوراً غرباء اور ضرورت مندوں میں تقسیم کر دیتے ہیں۔[۳۰]

۶۔ وہ اپنی عبادات میں اس قدر محو ہوتے ہیں کہ دنیاوی پراگندہ خیالی ان کو پریشان نہیں کرتی۔[۳۱]

۷۔ ایک ریشی اپنی پُر خلوص عبادات کا دکھاوا نہیں کرتا ہے[۳۲] اسکے ظاہری

اعمال شریعت کی روح کے عین مطابق ہوتے ہیں۔ مگر باطنی طور وہ طریقت رُخی ہوتا ہے[۳۳]۔ اسکی طریقت میں ''محمدیت''[۳۴] کی قائم کردہ حدود سے تجاوز کرنے کی کوئی گنجائش نہیں۔ ''عارفان شریعت'' کے نام سے مشہور یہ لوگ اس دنیا میں بہت ہی کم ہیں[۳۵]۔

علی رینہ کی تفصیل سے یہ واضح ہوتا ہے کہ جہاں سہروردیوں نے ریشی سلسلہ کو آنحضور ﷺ کیساتھ منسلک کیا ہے، وہاں وہ اس حقیقت کی داد دیئے بغیر رہ نہ سکے کہ ریشیوں نے ایک مسلم فرد کی تمام سرگرمیوں کو خارجی جہت میں مذہبی قانون (شریعت) کی عین مطابقت میں خدا کی عبادت و خدمت کے تابعِ فرمان کردیا۔ اسلئے یہ بات حیران کُن نہیں ہے کہ سہروردی سلسلہ کے ایک نامور صوفی بابا داؤد خاکیؒ نے ریشیوں اوران کے سلسلہ کے بانی کی ان الفاظ میں مدح سرائی کی ہے:۔

''اس خطے کے اکثر ریشی اویسی رہے ہیں۔ سارے ریشیوں کے مرشد شیخ نورالدین خدا کی بہت عبادت کیا کرتے تھے۔ اوران کا اللہ کے ساتھ گہرا راز و نیاز تھا۔ انہوں نے مسلسل روزے رکھنے کے علاوہ گوشہ گیری اور تنہائی کی زندگی بسر کی۔ انہوں نے بہت سالوں تک گوشت، پیاز، دودھ اور شہد کھانا ترک کیا تھا۔ اُن پر الہام ہوتا تھا، کرامات عطا ہوتی تھیں۔ اور وہ عمدہ طریقہ سے تقریر کیا کرتے تھے۔ ایک فصیح بیان مقرر کہتے ہیں کہ ''وہ اویس کے مشابہ تھے''[۳۶]۔

بابا داؤد خاکیؒ کی اس تفصیل سے ظاہر ہوتا ہے کہ سولھویں صدی کے کشمیری محاورہ میں بھی لفظ ریشی سے ایسے مخصوص زُہاد مراد تھے جو خدا سے انتہائی لگاؤ کی

بنا پر دنیاوی لذت وراحت سے کنارہ کش رہتے تھے [۳۷]۔ ایسے لوگوں کیلئے خدا
کی محبت ثابت کرنے کیلئے وہ "**کیمیائے سعادت**" [۳۸] کا حوالہ دیتے
ہیں۔ جن کیلئے اللہ حکمت ودانائی کے دروزاے واکرتا ہے [۳۹]۔ خاکی کے مطابق
ایسے ہی افراد شیخ نورالدین کے پیرو تھے جو نہ صرف گوشت بلکہ ہری سبزیوں
سے بھی اجتناب کرتے تھے [۴۰]۔ وہ تقریباً صائم الدھر ہوتے تھے۔ اور جنگلات
میں اپنے مسکنوں میں اپنا وقت ذکر میں صرف کرنے کے علاوہ روحانی
مشقتوں پر بھی عمل پیرا ہوتے تھے [۴۱]۔ جہاں خاکی کے بقول ریشی شریعت میں
امام ابوحنیفہؒ کے پیرو تھے وہاں طریقت یا سلوک میں وہ اپنے مرشد نورالدین
سے رہنمائی حاصل کرتے تھے جو ایک اویسی تھے [۴۲]۔

بابا داؤد خاکی کے قریبی مرید، بابا داؤد مشکواتی نے بھی ریشی کی اصطلاح
اور اس کے پیروؤں کے صوفیانہ طرزِ حیات اور طریقہ عبادت پر عربی میں ایک
کتابچہ بھی تحریر کیا ہے۔ مشکواتی کے ایک ماخذ (جسکو تادمِ تحریر دریافت نہیں کیا
جاسکا ہے) سے لیا گیا طویل اقتباس بھی نورالدین کی شروع کردہ تحریک
کا اصلی کردار سمجھنے میں ہماری مدد کرتا ہے۔ وہ اپنی توجہ ریشیوں کی سادگی، تجرد،
خود استخفافی (self-deprecation) نسبتاً گوشہ گیری، ایثار، گہری مراقبانہ
مشقتوں، نوافل اور سب سے بڑھ کر پودوں، پرندوں، حیوانات، کیڑے
مکوڑوں وغیرہ تک کو مجروح نہ کرنے پر مرکوز کرتے ہیں۔ مشکوتی کے بقول
جہاں بعض ریشی جنگلات کی خودرَو سبزیوں اور پانی سے اپنی بھوک مٹاتے تھے
وہاں دوسرے اپنے ضبطِ نفس، نفس کشی اور ایثار کے زاہدانہ طریقہ کو مطابق
شریعت بنانے کیلئے تجارت اور کھیتی باڑی کا پیشہ اختیار کیا کرتے تھے [۴۴]۔

اٹھارویں صدی کے ایک کبروی تذکرہ نگار، عبدالوہاب نوری کہتے ہیں کہ کشمیر میں ریشی اس شخص کو کہتے ہیں جو زہد اور تقویٰ میں مگن ہو۔ ریشیوں نے تزکیہ نفس، تصفیہ قلب اور تجلی روح کے حصول کی وجہ سے اپنے آپ کو نمایاں کر دیا تھا۔[۴۵] اگرچہ وہاب نورالدین کی بنا کردہ تحریک کی مقامی اصل سے لاعلم نہیں تھے پھر بھی انہوں نے اس لفظ کو عربی اور فارسی رُخ دینے کی بھی کوشش کی۔ اُنکے نزدیک جن صوفیاء کے دل مجروح تھے، ریشی کہلائے جانے کے مستحق تھے، کیونکہ ''طلب'' کی اسی حالت میں وہ اپنے ''مطلوب'' تک پہنچ گئے۔[۴۶] لفظ ریشی کے عربی معنی واضح کرتے ہوئے وہاب لکھتے ہیں کہ اسکے معنی قیمتی اور خوبصورت لباس (لباس فاخرہ وجمیل) کے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں یہ ترکیب لباس تقویٰ کا مفہوم دینے کیلئے، جس سے نورالدین کے سلسلہ کی اتباع کرنے والوں نے اپنے آپ کو آراستہ کیا تھا۔[۴۷] قرآن کے سیاق میں استعمال کی گئی ہے[۴۸]۔ لہٰذا آنحضور ﷺ کو اول ریشی[۴۹] قرار دیتے ہوئے وہاب نہ صرف لفظ رِیشی کو اسلامیاتے (Islamize) ہیں بلکہ اسکو کہیں زیادہ عمیق معنی عطا کرتے ہیں۔[۵۰]

مُحوّلہ بالا سہروردی اور کبروی تذکرہ نگاروں کے علاوہ محمد اعظم دیدہ مری[۵۱] بہاؤالدین متو[۵۲]، بابا کمال[۵۳]۔ بابا خلیل[۵۴] اور بہت سے دوسرے تذکرہ نویس بھی لفظ ریشی کے مختلف ابعاد (dimens ions) کی تقریباً اسی انداز میں وضاحت کرتے ہیں۔ ان تفصیلات کے ایک محتاط مطالعہ سے یہ بات عیاں ہوتی ہے کہ زیر بحث دور میں لفظ ریشی ان صوفیاء کے ہم معنی تھا جو کلی طور پر خدا کے لیے وقف ہو گئے تھے۔ ایسے افراد کو راہب قرار دینے کی طرف ذہن

بلاشبہ مائل ہوتا ہے مگر جیسا کہ ہم آنے والے ابواب میں مشاہدہ کرینگے کہ ان کا زہد اس بات کے ساتھ مشروط تھا کہ انہوں نے اپنے سماجی ماحول میں رہائش پذیر ضرورت مندوں اور غرباء کی اخلاقی بہتری کے لئے فقر کی زندگی اختیار کی۔ اسلام کے بارے میں کسی اجتماع میں فارسی زبان میں کسی صوفی کی عالمانہ تقریر یا اسکی تصانیف اوسط درجے کی ذہانت رکھنے والے عام آدمی کے فہم وادراک سے بالاتر تھیں۔ مجموعی طور پر یہی لگتا ہے کہ ریشیوں کے فقرو انکسار اور انکی شخصیت میں ایک ایسی مقناطیسی کشش تھی جو علماء یا پڑھے لکھے صوفیاء کے محض علم سے کہیں زیادہ اہم تھی۔ انہوں نے غرباء کیلئے اللہ کی ربوبیت زیادہ قابل فہم اور قریب تر بنادی۔ ابوالفضل جیسے بالغ نظر اہل علم بھی اپنے وقت کے تقریباً دو ہزار ریشیوں کے بارے میں شاندار الفاظ میں یوں رقم طراز ہیں:

"اس ملک (کشمیر) کا سب سے زیادہ قابل تعظیم طبقہ ریشیوں کا ہے جو روایت اور رسوم کے بندھنوں سے آزادی کی ضرورت کے باوجود بھی خدا کے سچے عبادت گذار ہیں۔ وہ دوسرے مذاہب کے لوگوں کے خلاف بدگوئی کرتے ہیں نہ بھیک مانگتے ہیں، اور نہ ہی اڑیل ہیں۔ وہ شجر کاری میں اپنے آپ کو مصروف رکھتے ہیں اور عموماً عوام کے فائدے کا ایک وسیلہ ہیں"۔

سترھویں صدی کے ایک تذکرہ نگار بابا نصیب[۵۷] ریشی تحریک کے اثرات کو ایک طویل نظم میں بیان کرتے ہیں یہاں پر چند اشعار لائق اقتباس ہیں:

روشنائی شمع دین از ریشان است | راہ نمائی رِہ یقین از ریشان است
دلنوازی مردم اہل نیاز | از صفائی باطنی دل از ریشان است
خوش سرائی خلد این کشمیر را | گوشۂ ہر آستان ریشان است
نورافشان چون ارم از ہر طرف | خوش رواج از دولت ایں ریشان است

(ریشی مذہب کی شمع فروزان کرتے ہیں وہ راہ یقین کے رہنما ہیں منکسر مزاج نفوس کی دلنوازی ریشیوں کے قلوب کی باطنی نزھت وعفت سے جاری ہوتی ہے۔وادی کشمیر جسے آپ جنت کہتے ہیں۔ اپنی کشش کیلئے ان روایات کی مرہون ہے جو ریشیوں نے رائج کی ہیں)

مزید برآں کشمیر کے دیہاتی عوام کے مسلم مہاجرین کے ثقافتی خدوخال یا سماجی طور طریقے اختیار کرنے کے نتیجے میں ریشی تحریک اسلامی تہذیب کی ایک اہم جہت بن گئی اگر چہ اس کی جڑیں بنیادی طور ہر مقامی روایات میں پیوست تھیں ۔اس تحریک کے دیہاتی کردار کو زیر نظر رکھتے ہوئے مناسب یہ رہے گا کہ رابرٹ ریڈ فیلڈ (Robert Redfield) کے پیش کردہ نقطہ نگاہ کی روشنی میں گفتگو کی جائے۔اس بحث کو بامعنی بنانے کیلئے اُن کے افکار کا خلاصہ مفید رہے گا۔

ریڈ فیلڈ کا مرکزی مفروضہ یہ ہے کہ دیہاتی سماج کی ثقافت خودمختار نہیں ہوتی ہے بلکہ اس تہذیب کا ایک پہلو یا اسکی ایک جہت ہوتی ہے جسکا یہ ایک حصہ ہوتی ہے۔ چونکہ ایک دیہاتی سماج صرف آدھا سماج ہوتا ہے اس لئے دیہاتی ثقافت بھی صرف آدھی ثقافت ہوتی ہے۔اس کو صرف اس تہذیب کے تعلق سے سمجھا جاسکتا ہے جس کا یہ ایک حصہ ہوتی ہے۔ دیہاتی ثقافت کی



مرکب ماہیت (compound nature) کو قابل فہم بنانے کیلئے ریڈ فیلڈ (The Great Tradition and the Little Tradition) بڑی روایت اور چھوٹی روایت کے دو اہم تصورات پیش کرتا ہے۔ کسی بھی تہذیب میں ''بڑی روایت'' چند ہی تفکر کرنے والوں پر مشتمل ہوتی ہے۔ اور ''چھوٹی روایت'' بہت سے غیر سنجیدہ لوگوں پر مشتمل ہوتی ہے ۔ ان دو روایات کے اجتماعی ابعاد (dimensions) بڑی برادری (community) اور چھوٹی برادری ہیں۔ لہٰذا ''بڑی روایت'' اُن مذہبی رہنماؤں ، علمائے الٰہیّات اور اُدباء کی بڑی برادری کی ثقافت ہے، جنہوں نے کوئی گاؤں دیکھا بھی نہ ہوگا یہ دو روایات آپس میں الگ الگ نہیں ہیں بلکہ ایک دوسرے پر منحصر ہیں۔ فکر و عمل کی دو الگ الگ قابل امتیاز دھارائیں ہونے کے باوجود یہ ایک دوسرے کے ساتھ بہہ بھی جاتی ہیں اور الگ بھی ہو جاتی ہیں۔ اس لئے ریڈ فیلڈ (Red field) اس بات کو قبول کرلیتا ہے کہ کوئی بھی دیہاتی ثقافت تجرباتی اور تصوری طور پر جدا کی جاسکنے والی بڑی اور چھوٹی روایت کی مرکب ہوتی ہے [۵۹]۔

ریڈ فیلڈ (Red field) کی تعریف کے پس منظر میں دیکھا جائے تو لگتا ہے کہ کشمیری دیہاتی سماج کی ''چھوٹی روایت'' نے نورالدین کے وسیلہ سے اپنے آپ کو اسلام کی ''بڑی روایت'' سے مربوط کیا۔ جنہوں نے لگتا ہے کہ اپنے بہت سے اشعار میں دو روایات کے درمیان پیغام رسانی کی راہیں نکال لی ہیں اور باہمی اثر و نفوذ اور آپسی تعلق کے معیارات قائم کئے ہیں۔ مگر ان روایات کی تقسیم اس معروضی حقیقت سے ہماری توجہ نہیں ہٹانی چاہئے کہ دیہاتی سماج کی نام نہاد چھوٹی روایت نے اسلام کے وسیع تر نظام میں تدریجی طور پر ملنے اور

جذب ہونے کے نتیجے میں عوامی ثقافت کی شکل اختیار کی۔اس تاریخی واقعہ کی تکمیل عوام کے طرز حیات، روزمرہ کی زندگی اور اجتماعی برتاؤ پر اسلام کے اثرات کے نتیجے میں ایک بے اختیار اور بدلتے ہوئے شعور وآگہی کے ذریعہ ہوگئی۔اس حقیقت کے پیش نظر کہ ''بڑی روایت'' کے زیر اثر ''چھوٹی روایت'' خود اُن مسلمہ طریقوں کے خلاف ایک وسیلہ احتجاج بن گئی جو کشمیری سماج کی اخلاقی اور روحانی نشو ونما کے لئے ناموافق تھے، چھوٹی روایت یا عوامی ثقافت کے مقابلے میں بڑی روایت یا اونچی ثقافت کا بلاشرکت امتیاز بے معنی لگے گا[۶۰]۔ان ہی معنوں میں ریشی تحریک جب اسلامی تہذیب کے مدار میں لائی گئی تو اپنے جوہر کے اعتبار سے یہ وقت گذرنے کے ساتھ ساتھ ایک خاص سماجی نظم کے ذریعہ پیدا کردہ بڑھتی ہوئی بے اتفاقی، بداندیشی، دشمنی، انتشار اور تصادم کا عوامی اظہار تھی۔اس دلیل کی مکمل تعیین قدر کیلئے یہ جاننا ضروری ہوگا کہ ریشی تحریک کے اسلامی ابعاد (dimensions) پر زور دینے کے لئے نورالدین کس قدر بے چین نظر آتے ہیں؟ مگر ایسا کرنے سے قبل مزید بحث کے لئے چند پیمانوں کو مقرر کرنا موزون لگتا ہے۔

ایک یہ کہ ریشی تحریک کے مطالعہ کیلئے، تاریخ کے مطالعہ کے مروجہ طریقوں (جن میں ''خالص'' ''خودمختار'' حقائق پر زور دیا جاتا ہے) سے زیادہ وسیع تر ارتکازِ نگاہ (focus) کی ضرورت ہے[۶۱] دوسرے یہ کہ ریشیوں کا مطالعہ، ان اشخاص کے اقوال اور ان سے مروی کہانیوں پر سوچ وبچار کی دعوت دیتا ہے جو یا تو ان کے معاصر تھے یا صاحب دیانت وکردار تھے۔اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ تاریخ کے نقطہ نظر سے تذکرہ نویسوں کی تفصیلات یا صوفیاء

کے اقوال میں موضوعی (subjective) عناصر موجود نہیں ہیں ۔ البتہ اس بات پر زور دینے کی ضرورت ہے کہ اُن کے مبالغہ آمیز یا علامتی بیانات میں مستور، (concealed) معروضی حقیقت کو دریافت کرنے کیلئے اپنی پرواز تخیل کو تاریخ نگاری کے پیش پا افتادہ قوانین سے بہت اُونچا لے جانا ہوگا۔

تیسرے یہ کہ نورالدین کی رائج کردہ روایات کے سماجی لحاظ سے مفید مطلب اور باموقع ہونے، بعد کے ادوار میں ان کی تعبیر وتشریح اور متاخر نسلوں کے مفادات کے تعلق سے ان میں ہوئی نظر ثانی کا مطالعہ کرنے کے لئے ایک گہرے فہم وذکا کی ضرورت ہے۔ اس پس منظر کی روشنی میں لفظ ریشی کی پہلے دی گئی مختلف تعبیرات میں ہم ایک سماجی عمل کی حیثیت سے اس تحریک کے بنیادی خدوخال کی نشاندہی کرنے کے بھی قابل ہو جاتے ہیں ۔ چونکہ متواتر نسلوں کے ذریعہ زبانی ترسیل کے دوران ان کے الفاظ میں تعبیر وتشریح کا عنصر داخل ہونے سے ان کی شاعری ایک سماجی ورثہ بن جاتی ہے اسلئے یہ استفسار کرنا غیر ضروری ہے کہ نورالدین کے کون سے اشعار مستند یا اصلی ہیں؟ ایک ایسی بحث میں تاریخ اور شاعری اور لوک روایات اور تاریخ کے درمیان تناقص (antimony) کو قبول کرنے کی مورخ کی روایتی آمادگی بے معنی اور بے محل (irrelevant) لگتی ہے۔

مزید برآن، ریشی تحریک نہ صرف اپنی تاریخ کے مخصوص دور میں، بلکہ بدلتے ہوئے حالات میں معاصر زمانے تک اپنے آپ کو کشمیر میں اسلام کی حالت کی حیثیت سے نمایاں کرتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں ایک مسلسل عمل کی حیثیت سے اسلام کی حرکیات (dynamics) سے متعلق بات کرنا ضروری ہے

جو مرورِ ایام کے ساتھ عقائد، روّیوں اور چال وچلن کے طریقوں کی زیادہ موافقت کا ایک ختم نہ ہونے والا سفر ہے جسے عموماً شریعت کی منظوری حاصل ہو جاتی ہے[۶۲]۔ خطۂ کشمیر میں اسلام کے تاریخی ظہور سے متعلق معلومات حاصل کرنے کیلئے ہمیں ریشی تحریک کے بارے میں نورالدین کے اپنے بیان کو پورے غور وفکر کے ساتھ جانچنا پڑیگا۔

اس نقطہ کو واضح کیا جانا چاہیے کہ نورالدین کے نزدیک ریشی کی اصطلاح ایک تناظر، ایک نقطہ نگاہ، کچھ غالب تاریخی شخصیات اور نمایاں شبیہوں کا اصلی نمونہ (archtype) ہے۔ جسکی جانب وہ اپنے پیروکاروں کو متوجہ کرانا چاہتے تھے ۔اس اصطلاح کا ان کا استعمال، تجربہ کو مجموعی طور پر دیکھنے اور انسانی زندگی کی کچھ بنیادی خصوصیات کی تشریح کرنے کا ایک راستہ ہے ۔اسلئے اپنے کئی اشعار میں[۶۳] نورالدین ایک ایسا مجموعہ الفاظ اور ایک ایسی صوفیانہ تیکنیک استعمال کرتے ہیں، جو لفظ ریشی کو آفاقیت عطا کرتے ہیں۔ وہ اس اصطلاح کی بنیادی تاریخی تعریف سے زیادہ گراں بہا معنی سمجھانا چاہتے ہیں۔ تاہم یہ بات ذہن نشین رہنی چاہیے کہ وہ تاریخ اور لوک روایات سے اخذ کئے گئے اس مواد کو انسانی روح میں ڈالدینے کی کوشش کرتے ہیں جو علم تاریخ کی طرح سلسلہ وار واقعات اور وقت کی حدوں میں مقید نہیں ہے ۔لہٰذا یہ بحث فضول ہے کہ اپنے کئی اشعار[۶۴] میں انہوں نے جن افسانوی ریشیوں کا تذکرہ کیا ہے وہ کبھی موجود بھی رہے ہیں یا نہیں ۔ البتہ اہمیت اس بات کی ہے کہ وہ لوک (folk) شعور میں مقبول شخصیات کو خالی شیشوں (empty vials) کی حیثیت سے استعمال کرتے ہیں جن میں وہ اپنے تصورات انڈیل سکتے تھے لہٰذا اس میں کوئی

شک نہیں کہ اسطوری ریشیوں کی ان کی مدح سرائی ریشیوں کے ایک خاص گروہ کی ہو بہو رُوداد نہیں ہے بلکہ کچھ زندہ اور قابلِ فہم متقی افراد کی گہری اور روشن صورت گری ہے جو اپنی روزمرہ کی زندگی میں زُہد پر عمل پیرا تھے۔ اسلئے زیر بحث موضوع کے عمیق ترین ابعاد (dimensions) کو سمجھنے کیلئے ریشیوں کے شجرۂ نسب پر موزون کئے گئے نورالدین کے درج ذیل اشعار کا ایک محتاط تجزیہ لازمی ہے:

اوّل ریشی احمدؐ ریشی دویم حضرتِ اُویس آو
تریم ریشی زلک ریشی ژورِم حضرتِ پلاس آو
پوٗنژم ریشی رُمےَ ریشی شیم حضرتِ میران آو
ستی مِس کئر ہَم دشنا ہشی بہ کُس ریشی میَہ کیا ناو

پہلے ریشی آنخضور ﷺ تھے۔ ان کے بعد دوسرے ریشی حضرت اویس آئے تیسرے ریشی زلک ریشی تھے، چوتھے ریشی حضرت پلاس تھے، پانچویں ریشی رُمہ ریشی تھے، چھٹے ریشی حضرت میران تھے، ساتویں ریشی (مجھے) کو غلطی سے ریشی کہا جاتا ہے، کیا میں ریشی کہلائے جانے کے لائق ہوں؟ میرا کیا نام ہے؟[۶۵]

ہم دیکھتے ہیں کہ نورالدین قبل اسلام کے کسی مقامی ریشی مُنی کے بجائے ریشیوں کا شجرۂ نسب آنخضور ﷺ سے جوڑتے ہیں۔ پیغمبر صاحب ﷺ کے بعد اویس اور کشمیر کے اسطوری عارف جیسے زلک، میران، رُمہ اور پلاس آتے ہیں۔ تواریخ کے لحاظ سے نورالدین ایک پیشوا سے کئی سو سال دور ہیں مگر جیسا کہ تصوف کے ایک نامور عالم ہنری کاربن (Henry Corbin) کا خیال ہے کہ

''روح کے واقعات خود ہی اپنے مخصوص وقت کی کیفیت کے متعلق، پیمائش ہوتے ہیں۔تاریخی وقت میں جو ہم وقتی (synchronism) ناممکن ہے وہ روح کی دنیا کے ''عالم المثال'' (tempus discretum) میں بالکل ممکن ہے۔اور یہ چیز اس بات کی بھی وضاحت کرتی ہے کہ کئی صدیوں کے فاصلہ پر ہونے والے مرشد جو تواریخ کے لحاظ سے زمانہ گذشتہ سے تعلق رکھتا ہے) کا ہم وقت (synchronous) مرید ہونا کیسے ممکن ہے[۶۶]؟ اس طرح نورالدین اُن صوفیاء کے ساتھ ایسی قربت کی نشاندہی کرتے ہیں جنہوں نے اویس کی طرح کسی آشکارا مرشد کے بغیر راہ سلوک میں براہ راست آنحضور ﷺ سے رہنمائی حاصل کی۔اویسی صوفیاء اپنے نام کیلئے آنحضور ﷺ کے یمنی معاصر اور اسلام کے اولین زاہد حقیقی اویس قرنی کے ممنون ہیں [۶۷]۔تصوف کی تاریخ[۶۸] میں ''اویسی'' اصطلاح کے گہرے معنی کے پس منظر کو زیرِ نظر رکھ کر تذکرہ نگاروں کا اویسی صوفیاء کیساتھ نورالدین کے روحانی روابط کو تلاش کرنا نامناسب نہیں لگتا[۶۹] ہے۔

زلک، میران، رُمہ اور پلاس کا دنیاوی وجود، تاریخی تجزیہ کے امکان سے باہر ہے، مگر دلیل دی جاسکتی ہے کہ جب تک نہ ہم ان کو ''عالم المثال'' میں جگہ دینگے، ہم حقیقت کے قریب پہنچ پانے کے بھی قابل نہیں ہوجائینگے۔حقیقت یہ ہے کہ نورالدین کے اشعار میں ان کے بار بار تذکرے میں ایک مختلف قسم کی ہم وقتی (synchronism) کی صفت پائی جاتی ہے جن کی عجیب قسم کی کیفیاتی دنیویت (qualitative temporality) پر شبہ نہیں کیا جاسکتا۔تاہم اسطوری ریشیوں کے دنیاوی وجود کو ثابت کرنے کیلئے ''معروضی'' تاریخی طریقوں کا

انطباق کرنے سے زیادہ کوئی چیز خطرناک نہیں ہوگی۔ لگتا ہے کہ عوامی شعورو آگہی میں نمایاں شبیہوں کو نام دینے کا نورالدین کا بنیادی مقصد ریشی روایت کی غیر متغیر اہمیت اور آفاقی افادیت کو ثابت کرنا ہے۔ تاریخی تنقید کے اصولوں پر پرکھتے ہوئے اُن کا یہ دعویٰ انتہائی پُر خطر لگے گا مگر اس کی افادیت دوسری ماورائے تاریخ حقیقت (transhistoric truth) میں مسلّم ہے'' جو کاربن (C rbin) کے الفاظ میں ایک مختلف زُمرہ کی حقیقت ہے اور جس کو مادی تاریخی حقیقت سے کمتر قرار نہیں دیا جاسکتا ہے۔ جسکی سچائی کا دعویٰ ہمارے پاس موجود تحریری شہادت کے باوجود کم پُر خطر نہیں ہے''۔[۷]

اگر چہ بہت سے عقلیت پسندوں کو اُسطوری ریشیوں کی نورالدین کی مدح سرائی ناقابل فہم دکھائی دے مگر یہ کلی طور پر تاریخی حقیقت پسندی یا معروضیت سے پرے بھی نہیں ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ان کے مذکورہ ریشی مقداری طبعی وقت (quantitative physical time) کی حدود میں آتے ہیں نہ ان کی مفروضہ یک وقتی حیات (one time existence) کو تاریخی وقت کی متجانس (homogenous) اور یکساں اِکائیوں کے مطابق پیمائش کی جاسکتی ہے۔ مگر تاریخ کے صحیح نقطہ نگاہ کی رُو سے نورالدین کی ان کوششوں سے جن میں وہ انسانی نسلوں کے درمیان ان اُسطوری ریشیوں کے اس روحانی عروج کی دعا مانگتے ہیں جو اُن کی شخصیت میں عیاں طور پر معراج کو پہنچتا ہے، تین بنیادی نکات ابھرتے ہیں۔

ایک یہ کہ ایک صوفی شیخ کے رول (role) کی ان کی تخلیقِ نو اور ایک صوفی سلسلہ کے بانی کی حیثیت سے نورالدین نے ریشی روایت کے سماجی وثوق اور

دنیا کو با معنی بنانے کی اسکی مسلسل صلاحیت کا ان خطرات سے دفاع کیا، جو علماء کی نمائندگی میں اسلام کی بڑی روایت (great tradition) نے اسکے سامنے لائے تھے[۱۴]۔ انہوں نے گمنامی سے بچانے کیلئے مقامی روایت میں اسلامی مواد بھر کر اسکے احیاء نو کی کوشش کی۔ جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ہندو زُہاد نے قبول اسلام کے بعد بھی کشمیری عوام کی قدیم مذہبی ثقافت مثلاً غاروں میں مراقبہ کرنا، تجرد، سبزی خوری وغیرہ کو قائم رکھا۔ دراصل، متعدد مسلم ریشیوں کی باطنی مذہبی زندگی میں (جو علماء کی باضابطہ تعلیمات سے باہر تھی)، اسلامی عناصر اور اسلام سے پہلے کی موجود روایات اور اعمال و رسوم میں اتحاد یا میل ملاپ کی سطح کے مطابق فرق تھا۔ گو ایک مؤثر منظّم گروہ کی حیثیت سے کام کرنے کی ریشیوں میں کم صلاحیت تھی، پھر بھی ریشی اسوقت مشترک سماجی معیاری اور مذہبی نظم کے اندر اندر اجتماعی زندگی کیلئے ایک بنیاد بن گئے جب ایران اور وسطِ ایشیا سے وارد ہونے والے صوفی مبلغین اور علماء کے نتیجے میں کشمیری سماج کی بنیاد یں روز بروز بڑھتے ہوئے زبردست دباو میں آ رہی تھیں۔ ریشیوں نے ایک طرف شریعت اور طریقت میں توازن قائم رکھنے میں نہایت اہم رول ادا کیا، دوسری طرف انہوں نے مقامی زاہدانہ رسوم کے اسلام کے وسیع تر نظام میں تدریجی طور جذب ہونے کے لیے میدان ہموار کر کے بلاشُبہ اپنی تحریک کو غیر معمولی اختیار اور سماجی اہمیت سے ہمکنار کر دیا۔

دوسرے لگتا ہے کہ نور الدین نے اپنی شاعری میں سماجی، جذباتی اور روحانی سطح پر جمود کے شکار ان علماء کا مثبت جواب دیا ہے جو وادی میں اسلام کی عظیم غیر متعصّبانہ روایات کے خلاف ایک دیرینہ مذہب کو کشمیریوں پر مسلط

کرنا چاہتے تھے[۲]۔ لگتا ہے کہ انہوں نے علماء کے غیر استدلالی (dogmatic) کٹرپن میں ایک ایسی بے لچکی دیکھی جو اسلام کے مفاد کیلئے تباہ کُن تھی، جو ذات زدہ برہمنی سماج کے خلاف ان کی جدوجہد کے عروج کے زمانے میں بھی ابھی ہر لحاظ سے اپنی طفولیت میں ہی تھا۔ کشمیری عوام کے سماجی طور طریقوں سے اسلام کو متاثر کر کے نورالدین نے اسکو اپنی ایک لوچدار روایت پروان چڑھانے کے قابل بنا دیا۔ جس کو بلاشبہ ہم اب بھی وادی کے اطراف واکناف میں پھیلے ہوئے ریشیوں کے آستانوں کی کثیر تعداد کے ساتھ کشمیری دیہاتی سماج کے روابط میں بہت دور تک پیوست دیکھتے ہیں۔[۳]

تیسرے یہ کہ ماضی کے ریشیوں کے بارے میں نورالدین کے اشعار کی جڑیں عوامی احساس وشعور کے متجانس (homogenous) وجود میں واضح طور پر پیوست ہیں۔ ان کا اُسطوری ریشیوں کا تذکرہ لازمی طور پر ان کے مسلمان ہونے کی طرف اشارہ نہیں کرتا مگر ان کے اوصاف کی ستائش کر کے وہ قدر شناسی کے نئے نکات کے ذریعہ قدیم روایات کی از سر نو تشریح وتوضیح کرتے ہیں۔ نورالدین کی مدح سرائی ہم کو وادی میں مقبول صوفیانہ روایت کی لازوال تاریخ کی تفہیم میں مدد دیتی ہے۔ جس نے زمانہ کے طویل ادوار کا سفر طے کرنے کے باوجود بھی اپنے آپ کو زندہ رکھا تھا۔ یہ صحیح ہے کہ اپنے طویل سفر کے دوران اس میں کچھ بگاڑ پیدا ہوگیا تھا، جیسا کہ جھوٹے ریشیوں کی نورالدین کی مذمّت سے عیاں ہے[۴]۔ مگر انکی روح پرور رہنمائی میں (کہ اسلامی تصوف کے وسیع تر نظام کے اندر ہی) اس صوفیانہ روایت نے اپنے آپکو تازہ دم کیا۔ اور اپنے آپ میں نئی قوت پیدا کی۔

گذشتہ بحث سے ہمیں یہ نتیجہ اخذ نہیں کرنا چاہیے کہ ریشی تحریک ہندو، بودھ اور اسلامی عقائد کی ایک آمیزش (synthesis) تھی۔ نورالدین کی صوفیانہ زندگی کے ابتدائی مراحل کے دوران اُن کے وحدت الوجودی اور صوفیانہ نظریات کی تشکیل میں ہندو اور بودھ ماحول کے حصہ ادا کرنے کے باوجود، ان کی تحریک سماج میں ایک صوفی کے رول کے قبل اسلامی تصور سے یکسر ممتاز تھی۔ کشمیر میں اسلام سے بہت پہلے رہائش پذیر ریشی، راہبوں کی حیثیت سے گوشہ گمنامی میں پڑے ہوئے تھے۔ کشمیر شِومت کے واسُوگپت [۷۵]، شومانند [۷۶] اور ابھی نوگپت [۷۷] جیسے یوگی فلسفیوں تک کا بھی عوام میں کوئی قابل قدر اثر ونفوذ نہ تھا۔ درحقیقت کشمیر کے بڑے شیو علماء کے فلسفیانہ کتابچے عام آدمی کی پہنچ سے بہت دُور تھے [۷۸]۔

اصل میں شیومت کے بڑے علماء کے فلسفیانہ نظاموں [۷۹] کی مجرد ماہیت (abstract nature) اور سب سے بڑھ کر سنسکرت زبان کے خواص پسند (elitist) کردار نے (جس میں انسان اور خدا کے درمیان تعلق کے اسرار کی وضاحت کی گئی تھی۔) ناخواندہ عوام کو اُن سے دور رکھا۔ قبل اسلامی دَور میں زاہدوں کی اہم ترین مصروفیت انسانی معاشرہ سے زیادہ حیات ومَمات اور وسیع روحانی کائنات تھی، جو اس زندگی کے بدلتے ہوئے خارجی تصورات کے پیچھے رہ جاتی ہے۔ انہوں نے ''ریشی و اِتکا'' کے سماج کی طرف دُور سے ہی دیکھا اور اس سے نفرت کی، وہ بلا شبہ بے خانماں مستِ گشت روحانیت کے جانفشاں متلاشی اور دنیا اور اسکے ثمرات سے دست بردار ہونے والے لوگ تھے۔ نورالدین نے ہندو اور بودھ راہبوں کی سیر وسیاحت کرنے

کی خواہش میراث میں پائی تھی ۔ مگر لائق توجہ بات یہ ہے کہ تارک الدُنیا ہونے کے باوصف بھی وہ اپنے معاصر سماج سے الگ نہیں رہے۔ ان کا سب سے بڑا کارنامہ عوامی زبان کو مذہب کی تبلیغ کا ایک وسیلہ بنانا ہے۔ مقامی عوامی زبان میں ان کی شاعری جس میں خاص طور پر کسانون اور دست کاروں سے خطاب ہے، ان کی تحریک کے ادنیٰ طبقات کی تحریک ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ اگر چہ لل دید مذہبی طبقات کے دعاوی کو کاٹ پھینکنے والی اولین خاتون تھیں ۔ مگر یہ ان کے کم عمر معاصر نورالدین ہی تھے۔ جنہوں نے برہمنوں کے ڈھونگوں اور حکمت ودانائی اور حسن سیرت کے مالک ہونے کے دعاوی کے خلاف ایک جہاد کا آغاز کر دیا[۸۱]۔ اسلئے یہ بات حیران کُن نہیں ہے کہ چرار کے ریشی ناموں کے مصنّفین کے اذہان پر یہ احساس غالب ہے کہ نورالدین کی تحریک نے غرباء کیلئے خدا تک رسائی کا راستہ وا کر دیا۔

ریشیوں سے متاثر ہونے والے سماجی طبقات کے متعلق دستیاب معلومات پر ایک نگاہ ڈال کر ہم دیکھتے ہیں کہ کسانوں کے مختلف طبقات یکساں طور پر اس میں شامل تھے[۸۲]۔ اگر چہ ان کی تحریک کی تدریجی کامیابی کے ساتھ ساتھ معمولی تجار، دست کار، بھنگی، خاکروب، دباغ، ڈوم "دنبالی" کرنے والے فقیر اور دوسری نچلی ذاتوں کے لوگ بھی وقت گذرنے کیساتھ ساتھ متاثر ہوتے گئے[۸۳]۔ کسانوں نے عموماً اور دوسرے پیشوں سے منسلک لوگوں نے روایتی ہندو دھرم کو مسترد کیوں کر دیا یہ تو بعد میں واضح ہوگا۔ یہاں اتنا کہنا ہی کافی ہوگا کہ نورالدین کے مذہبی فکر میں ریشی کی اصطلاح میں ہندو نظام فلسفہ سے زیادہ عمیق سماجی معنی ومقاصد پیدا ہونے لگے۔ جب ہم اس

کتاب کے زیر بحث دور کے دوران خیالی فلسفے (speculative philosophy) سے ریشی تحریک کی اصل تاریخ کی طرف آتے ہیں۔ ہم اسکو صرف ہندو دھرم اور اسلام کے درمیان میل ملاپ کے نتیجہ میں پیدا ہونے والی اولاد سمجھنے کی پیدائشی کمزوری کی حیثیت سے دیکھ سکتے ہیں۔ بے شک ریشی تحریک میں دوسرے مذاہب سے بھی مستعار لیا گیا اور جدتیں بھی لائی گئیں۔ ریشیوں کا ''سب کے ساتھ امن'' کا تصور مَہا یَنا بودھ مت سے مستعار لیا گیا جو وادی میں اپنے عروج پر تھا[۸۵]۔ مسلم ریشی جنگلوں میں گھومنے، سبزی خوری، حبس دم وغیرہ میں ہندو اور بودھ راہبوں کے شریک تھے۔ اس کے باوجود اسلام، ہندو دھرم اور بودھ مت میں صوفیانہ تحریکات بنیادی طور پر جداگانہ سمتوں کی طرف چلیں اور اپنی اپنی معاشرتوں کے تاریخی ارتقاء پر مختلف اثرات ڈال دیئے۔

جدید مورخین نے تاہم اپنی عالمانہ تصانیف میں ہندو اور مسلمان تصوف میں اختلافات کم کرنے کی سمت میں قابل قدر کاوشیں کی ہیں۔[۸۶] ایسی تصنیفات قوم پرستانہ مطمع نظر کی آبیاری کرنے کے مخصوص پس منظر میں بیش قیمت ہیں۔ البتہ یہ ہندوستانی تاریخ کی نگاہ کو دھندلانے کی جانب مائل ہیں۔ جو کثرت اور وحدت دونوں سے متصف[۸۷] ہے ہمیں اس حقیقت کا احساس ہے کہ ایک بنیادی امتیاز (differentiation) مماثلت کے سارے امکانات کو ختم کردے گا۔ پھر بھی ہمیں یقین ہے کہ اسلام اور ہندو دھرم میں تصوف کے تقابلی مطالعہ کے دوران بعض مشابہتوں کے باوجود، ریشی تحریک بے معنی ہو کے رہ جائے گی اگر اسکو تنگ قبائلی اور نسلی عناصر کے ذریعہ پرورش یافتہ روابط پر مبنی انسانیت کی تقسیم یا اپنے گروہ یا ثقافت کی پیدائشی برتری کے یقین

کے خلاف اسلام کے مجاہدانہ ولولہ کے پس منظر میں نہ سمجھا جائے ۔اس تناظر میں دیکھ کر ہماری تاریخی تحقیق کی تجرباتی بنیاد مقامی یا قومی نہیں رہتی ہے بلکہ یہ ایک خطے ، ایک قوم یا ایک دور کی حدود سے تجاوز کرتی ہے ۔، ہمارے منہجی (methodological) اصول تحقیق کی علمی محنت شاقہ اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ موازنہ کے لئے مماثلت اور عدم مطابقت دونوں کی شناخت کی جائے اور جب ریشی تحریک کو تجرباتی یا سائنسی تجزیہ یا معقولیت کے سادہ سے قوانین کی کسوٹی پر پرکھتے ہیں تو لگتا ہے کہ یہ نسل پرستانہ برہمنی عقیدہ کے مقابلے میں آفاقی طور مسلمہ مقاصد سے جنم لینے والی زبردست تاریخی اہمیت کی حامل تحریک ہے ۔مختلف انسانی ثقافتی خدوخال اور پیچیدگیوں کے واقعات کے درمیان اختلافات کا مشاہدہ کر کے سائنسی عمومتیں (generalisations) کو متشکل کرنے کے امکان کی مکمل تصدیق ریشی تحریک اور میدانی علاقوں میں اسکی متوازی بھگتی تحریک کے تقابلی مطالعے سے ہوتی ہے۔

بھگتی مصلحین کبیر اور نانک کے برعکس ریشیوں نے اسلام کے بنیادی عناصر کو ناپسند نہیں کیا ۔انہوں نے بُت کو مسترد کیا مگر کعبہ کی تحقیر نہیں کی ۔ اُنہوں نے برہمنوں کے پروردہ رسوم کی مذمت کی مگر وہ اسلام کے منظور شدہ رسوم کا لحاظ کرتے تھے ۔وہ محبت میں فنافی اللہ تھے ۔اپنے نفس کی ضروریات و خواہشات کے لحاظ سے وہ بے حس و بے جان تھے ۔پھر بھی وہ انسانیت کی خاطر ایک سرگرم سماجی زندگی گذارتے تھے ۔اپنے دَور کی سماجی عدم مساوات کے خلاف جہاد کرنے کے باوجود بھی مخلص بندوں پر خدا کے عفو ودرگذر پر اپنے پختہ ایمان اور اپنی تہذیبی نجابت اور عُلویّتِ کی بنا پر انہوں نے اپنے آپ کو

سخت جان اور ذات زدہ برہمنوں تک کا عزیزِ جان بنا دیا۔

مسلم ریشیوں کے عقائد کے خلاف جانے والے ہندو تصورات میں سے ویدوں کی حیثیت، احکامات کا ایک ایسا تصور جو فطرتاً قطعی اور کردار کے لحاظ سے خارجی ہے جو کسی کمان دار پر کم سے کم دلالت کرتا ہے[۸۸] اور وید بھجنوں کے قربانی سے متعلق پہلو بھی قابل ذکر ہیں۔ نورالدین اور دوسرے ریشیوں کے بعض وجد آفریں خیالات ہم کو ہندو اور مسلم تصوف کے درمیان مقابلہ کرنے کی طرف مائل کرینگے مگر محتاط جانچ کرنے کے بعد یہ مماثلتیں ناقابل وضاحت ثابت ہوتی ہیں۔ خارجی شکل یا ہیئت میں قریبی مطابقت کے باوجود اُپنشدوں کی خدا کے ساتھ اپنی شناخت کی آرزو نورالدین جیسے توحید پرستوں کی ذہنی ساخت اور خدا کی تلاش کے منبع سے بنیادی طور پر مختلف ہے۔ مختلف مکاتب فکر سے تعلق رکھنے والے بھگوت گیتا کے شارحین، ذات کی بنیاد پر مقرر کردہ فرائض کی بجا آوری پر زور دینے کیساتھ ''تناسخ کے عقیدے کی اسکی تصدیق'' اور انسان کی شکل میں خدا کے جنم کے تنزل جسمی (anthropomorphy) کا عقیدہ، سب اسلام میں تصوف کے بنیادی رجحانات سے متصادم ہیں[۸۹]۔ جب ہم رامانج (Ramanuja) کے مذہبی رویوں کے سماجی معنی (implications) کی جانچ پرکھ کرنا چاہینگے تو ریشی تحریک کو بھگتی تحریک کے دیندارانہ پہلو کے برعکس سمجھنے کی کوشش بے کار ثابت ہوگی۔ رامانج کے مطابق ایشور صرف شاستروں سے صحیح علم حاصل کرنے والے افراد ہی کو دنیاوی بندھنوں سے مکتی عطا کرتا ہے۔ مزید برآں اس کا یہ نقطہ نگاہ کہ ایشور کو استنباط (inference) کے بجائے ہنود کی مقدس کتابوں[۹۱] کی سند پر تسلیم کیا جائے یا ہندوؤں کی مذہبی کتابوں[۹۲] کی سند

پر انسانی سماج کی تقسیم کو چُپ چاپ قبول کرنا[۹۳] بھی تصوّف کے بنیادی اجزاء کیساتھ اسکے فرق کو سامنے لاتا ہے۔ تناسخ کا تصور جو تمام ہندو تصوف کی نمایاں خصوصیت ہے رامانج اور نمبارک (Nimbarka) کے بھگتی تصور تک میں بھی ریشی یا صوفیانہ تصور کائنات کی نفی کرتا ہے۔

جب دو مختلف نظاموں میں صوفیاء یکسان جستجو میں محو رہتے ہیں تو اس وقت ایک اور باریک قسم کی گمراہ کن مماثلت سامنے آتی ہے۔ تجزیہ یہ دکھاتا ہے کہ ان کے مقاصد مکمل طور پر متضاد ہوتے ہیں۔اور یہ بات بھی آشکار ہوتی ہے کہ یہ نظام بالکل مخالف ضروریات کے جواب یا ردِ عمل میں معرض وجود میں آئے ہیں۔اسکی ایک مثال بودھ یا یوگیانہ مراقبہ کرنے کا عمل ہے جو ریشیوں کے مراقبوں سے بنیادی طور پر مختلف ہے جب کہ اوّل الذکر میں یہ عمل انسان آلتی پالتی مار کر سیدھی کمر کے ساتھ ایک پُرسکون مقام پر بیٹھ کر شروع کرتا ہے۔دوسرے میں بیداری کی نشو و نما کے کیلئے لپٹی ہوئی ٹانگوں اور ہموار کمر کی ضرورت نہیں۔ریشیوں کے نزدیک بیداری ایک مسلسل عمل ہے جو نہ صرف مقررہ عبادات ادا کرنے اور اذکار کے ورد سے بلکہ عوام کی خدمت کیلئے خود کو وقف کرنے کے دوران بھی حاصل کی جاسکتی ہے۔اسی لئے اکثر ریشیوں نے خود کو زرعی کاموں میں لگادیا اور سماج کی بہبودی عامہ کے لئے باغات لگوائے بے شک یہ بات ثابت کرنے کے لیے وافر شہادت دستیاب ہے کہ ریشیوں نے محنت شاقہ کو زبردست اہمیت دی اور اسکو عبادت کا ایک بلند و برتر کام سمجھا۔

مزید برآن ریشیوں میں روحانی بیداری، بودھ یا یوگیانہ طریقہ سے حاصل

نہیں کی جاسکتی تھی جو کچھ روایات کے مطابق پہلے کسی مادی چیز پر مگر بالآخر تقریباً ہر حالت میں کسی ذہنی پیکر یا ایک حس یا شاید خاموشی سے دہرائی گئی آواز پر توجہ مرکوز کرنے سے حاصل کی جاسکتی ہے۔اپنشدوں کی ایک روایت کے مطابق انسان نے دل میں خود سکونت پذیری (self-dwelling) پر توجہ مرکوز کی ہوگی ''جو سرسوں کے دانے سے بھی چھوٹا اور سنہرا ہے'' (C III 14)۔یا بودھ روایت کے مطابق انسان کسی رنگ جیسے نیلے پر توجہ مرکوز کرسکتا ہے یا بودھ اور یوگیانہ روایات سے دونوں کے مطابق اپنی سانس پر توجہ کر کے مراقبہ کرسکتا ہے۔اس اِرتکاز کا جواب دوسرے احساسات خاص کر خارجی خیالات پر توجہ مرکوز کرنے سے زبردست ممانعت ہے۔اس وجہ سے انسان مراقبہ کی شے میں محو ہو جاتا ہے اور بے شک اس عمل انجذاب (absorption) کا کچھ تجربہ اس شخص کو ہوتا ہے جو کسی کام پر اپنی توجہ مرکوز کرتا ہے۔[۹۴]

بودھ یا یوگا یا اُپنشد نظاموں میں پر اِستغراق عمل (meditative practice) کا حتمی مقصد ایک جذبۂ محبت کے تحت فرد کا ذاتی دیوتا (Personal deity) یا خدا میں جذب ہونا ہے۔کشمیر کے شیو دھرم کے قائلین میں روح نہایت یوگیانہ دھیان (contemplation) کے ذریعہ علم حاصل کرتی ہے۔جس سے کائنات کے مالک کل پرماشو کے دیدار حاصل ہوتے ہیں اور فرد کی روح مسرت، سکون اور خاموشی کی صوفیانہ بے خودی میں جذب ہوتی ہے - پریتیا بھجنا (Pratyabhijna) کے مطابق گرُو سے تربیت یافتہ روح اپنے وجدان سے اپنے آپ کو خدا کی حیثیت سے پہچان لیتی ہے اور اس طرح خدا کے ساتھ عارفانہ یکتائی کی روحانی مسرت کے ساتھ محو آرام رہتی ہے۔[۹۵] آیا زمانہ قدیم میں علم کا یہ

راستہ جس میں یوگا کے ذریعہ تجلّیِ ذات (self-illumination) کی منزلِ مقصود تک رہنمائی کی جاتی تھی اور فرد کی روح کا اعلیٰ ترین ذات کے ساتھ یکتائی کا حصول، نچلی ذاتوں کیلئے بھی ممکن تھا ایک ایسا سوال ہے جس کا اگر یقینی جواب ممکن تو نہیں مگر خاطر خواہ جواب دینے کی ضرورت ہے[۹۶]

تقابلی تناظر میں ریشی تحریک کے تاریخی کردار کو سمجھنے کی ضرورت اس بات کو بھی واضح کرتی ہے کہ ہندو مذہب کے پرہیز گارانہ پہلو پر **بھگوت پُران** (Bhagavat Purana) کے بار بار زور دینے کے باوجود بھگتی تحریک کشمیری ماحول میں پھب جانے میں ناکام کیوں ہوگئی؟ اس لحاظ سے ہندو تصوف کی ناکامی کو ہندو نظریہ آفرینش کے دیندارانہ ڈھانچہ میں بھی ذات کی برتری پر اسکی تاکید کے پس منظر میں واضح کیا جاسکتا ہے۔ **بھگوت پُران** کے مطابق نچلی ذاتیں کرشن کا نام الاپ سکتی ہیں۔ مگر ان کو اپنی ذات کی حدود کے اندر ہی ایسا کرنے کی اجازت ہے[۹۷]۔ یہ بات صحیح ہے کہ بھگتی کے بالمقابل رسوم کو ثانوی اہمیت حاصل ہے مگر اصنام اور علامات پرستی میں شامل رسوم کی انجام دہی کی مذمت بھی نہیں کی جاتی۔ یہ بھی صحیح ہے کہ **بھگوت پُران** میں توحید پر ستارانہ تصور کی صراحت کیساتھ تشریح کی گئی ہے۔ خدا ایک اور غیر مشروط اور قطعی (نرگُن) ہے مگر اپنی یکتائی کے باوجود خدا ذاتی اور مجسم اور متشکل (incarnate) بھی ہے[۹۹]۔ ذاتی خدا اور مجسم خدا کے اعتقاد نے اوتار کے تصور کے ابھرنے میں اگوائی کی یہ کلی طور پر مخالف اسلام ہے۔ اگرچہ یہ بات معنی خیز ہے کہ نورالدین نے اس تصور کو کشمیر میں اسلام کے فائدے کیلئے استعمال کیا[۱۰۰]۔ انہوں نے چودھویں صدی کی شیو یوگنی لل دید کو کشمیریوں کی اوتار قرار دیکر برہمنی بالادستی کے

خلاف ایک باغی کے طور پر ان کا نام اَمر بنا دیا۔ تذکروں اور عوامی شعور میں لل دید کی رومانیت نے برہمنوں کے پیدائشی رُوحانیت کے غلط دعاوی کو ختم کرنے میں کس قدر خدمات انجام دیں یہ تو بعد کے ابواب میں واضح ہوگا۔ مگر یہاں اتنا ہی کہنا کافی ہوگا کہ کچھ جدید کتابوں میں محدود اور سطحی قسم کے تقابلی مطالعے، برہمنی عقائد کے ڈھانچوں کی سند اور اختیار و قوت کے گھرے ہونے والے بحران سے مشکل سے ہی پردہ کشائی کر سکتے ہیں جسکی عکاسی یہاں اسلامی تعلیمات کے ورود پر ریشیوں کے ردِ عمل میں ہوتی ہے

حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ اپنی باطنی محویت کے باوجود ریشیوں نے ہمیشہ اپنے آپ کو سماجی حقیقت کے ساتھ متناسب تناو میں پایا۔ جیسا کہ ہم بعد میں مشاہدہ کرینگے کہ سماجی مسائل ریشیوں کے وجود کے بنیادی حصے تھے۔ چونکہ سماج نے ان کی سوچ کو متاثر کیا تھا اور ان کے فکر کی تشکیل میں یہ ایک اہم عنصر تھا، اسلیئے سماج ان کیلیئے کسی حال میں بھی غیر متعلق نہیں تھا۔ رِیشی تاریخ میں جدوجہد کی ضرورت سے بالکل ہی بے خبر نہیں تھے۔ وہ نہ صرف اپنی نفسانی خواہشات کے خلاف ایک مسلسل جدوجہد میں سرگرم عمل رہتے تھے۔ بلکہ اس سے زیادہ اہم یہ کہ اللہ تعالیٰ کے کاز (cause) کیلیئے اپنی زندگیوں کو وقف کر کے اسکی رحمت میں رہنے کی سماجی افادیت کا شعور بیدار کرنے میں بھی مصروف رہتے تھے۔ یہ حقیقت ہے کہ ریشیوں کی اندرونی جہت محبت کی تھی مگر خارجی طور پر سچے خدائی خدمتگاروں کی حیثیت سے وہ سماج کے ذمہ دار افراد تھے۔

لہٰذا یہ دیکھا جائے گا کہ ریشی اور بھگتی تحریکوں کے درمیان مماثلت فریب دہ ہے۔ بعض معاملات میں باہم ملتے جلتے (analogous) رجحانات کے باوجود یہ

حقیقت اپنی جگہ پر قائم ہے کہ کچھ واضح اور بنیادی خصوصیات وادی کشمیر کے مسلمان ریشیوں کی تحریک کو ہندوستان کے میدانی علاقوں کے بھگتوں اور یوگیوں یہاں تک کہ قدیم کشمیر کے ہندو، بودھ، سنیاسیوں سے بھی ممتاز بنادیتی ہیں۔ جب کہ ایک میں خدا اور انسان کے درمیان تعلق کے بارے میں خیالات مبہم، خلافِ قاعدہ اور بے ترتیب ہیں، جو بالآخر غیر متجانس (heterogenous) خیالات اور احساسات میں گڈ مڈ ہو جانے سے معدوم ہی ہو گئے یا مذہبی فرقوں کے ابھرنے کی شکل میں انتہا کو پہنچ گئے۔ دوسرے میں یہ خیالات کھِلا ٹھے اور نہ صرف نورالدین کے بہت سے اشعار میں بلکہ، اللہ، محمد ﷺ، صوفیاء اور ریشیوں کی تعریف میں لکھی گئی ان لاتعداد عقیدت مندانہ نظموں میں توحیدی تصورِ کائنات (Weltenschauung) کی باضابطہ توضیح وتشریح میں مجسم ہو گئے جو وادی کشمیر کے آستانوں اور مساجد جیسے زبردست سماجی اہمیت کے اداروں میں آج تک بڑے ذوق وشوق سے پڑھی جاتی ہیں۔ صدیوں کے دوران کشمیر میں پیش آنے والے واقعات اور ان کے نتائج آپس میں بالکل مختلف ہیں اور ان میں ایسا تناقص پایا جاتا ہے جو ان کے جداگانہ ماحول کی پیداوار ہے۔ آنے والے ابواب میں منکشف ہونے والی یہ معروضی تاریخی صورت حال کشمیر میں اسلام کو قوت واستحکام کی منفرد حیثیت عطا کرتی ہے۔

حوالے اور حواشی

۱۔ اس سوال پر درج ذیل کتابوں میں سطحی طور پر بحث کی گئی ہے۔

Rizvi, *A History of Sufism in India* , Vol.1, 350-51

Rafiqi, *Sufism in Kashmir,* 134-36

اگر چہ کاشی ناتھ دھر ریشی سلسلہ کی اسلامی جہت پر زور دیتے ہیں مگر وہ غلطی سے اسے ایک مسلک قرار دیتے ہیں۔ دیکھئے۔ Nund Rishi: *A Rosary of Hundred Beads* P.6

۲۔ Monier Williams, *A Sanskrit-English Dictionary* P-227

۳۔ دیکھئے رتن لال شانت کا مقالہ ''بھگتی تحریک اور شیخ نورالدین ولیؒ'' شیرازہ (شیخ العالم نمبر) جلد ۱۷، شمارہ ۳۳، ص ص ۸۸۔۹۶۔

۴۔ *Census of India,1971*

۵۔ ''ریشی واأر'' کا دوسرا مرادف'' پیرِواأر'' ہے۔ لگتا ہے کہ مؤخر الذکر اصطلاح کشمیر میں دور سلاطین (1320-1586) کے دوران اس وقت وضع کی گئی ہے جب کشمیری سماج کے تقریباً سبھی پہلوؤں پر فارسی کا اثر سرایت کر گیا تھا۔ کشمیر پر ایران کے اثرات کیلئے دیکھئے اس مصنف کا مقالہ بعنوان:

"Persian Influences in Kashmir in the Sultanate Period, 1320-1586 "

۶۔ *Islamic Cuture*, Jan 1977. .Monier Williams, Op.cit pp 226-227

رگ وید اور اتھر وید میں ریشیوں کے بھجنوں کے بارے میں بات کی گئی ہے کہا جاتا ہے۔ کہ قدیم وجدید، دونوں زمانوں کے ریشیوں نے مناجاتوں کو تخلیق کیا ہے۔
دیکھئے۔

J.Muir , *The Origin of Castes in Vedic Age*, P.243

۷۔ Monier,Williams,Op.cit, pp 226-27

۸۔ کاشی ناتھ دھر کے مطابق ''ریشی واتکا'' کی اصطلاح غیر مبہم طور پر اُن بلند مرتبہ نروان حاصل کرنے والے گوشہ نشینوں کے سلسلہ پر دلالت کرتی ہے جو انسان کی گم گشتہ شان کی باز آباد کاری کے لئے کام کر رہے تھے۔ کتاب مذکورہ ص 6۔

۹۔ یہ بات کافی معنی خیز ہے کہ دریائے جہلم کے بنیادی منبع ویری ناگ سے آگے کے چشموں اور اسلام آباد اننت ناگ میں ایک پہاڑی کا نام سپتا ریشیوں کے نام پر رکھا گیا ہے۔ مونیر ولیمز (Monier Williams) کے مطابق سات ریشیوں یا سپتا ریشیوں (Sapta Rishis) یا ست ریشیوں یا سپتا شایوں کا اکثر Brahmanas اور بعد کی کتابوں میں ماقبل تاریخ یا دیو مالائی دور کے کردار اور روح کے مثالی نمائندوں کی حیثیت سے تذکرہ ہوتا ہے۔ دیکھئے مونیر ولیمز (Monier Williams) کتاب مذکور، ص 227۔ ان ریشیوں میں سے ایک کشپ تھا جس نے لوک روایت کے مطابق ستی سر جھیل میں رہنے والے جالودبھادے (پانی میں پیدا ہونے والا) کو سزا دینے کے بعد ''سرزمینِ کشمیر'' کو آباد کیا۔ کلپ (Kalpa) کے آغاز سے ہی وادی کشمیر میں ستی دُرگا کی جھیل (ستی سر) موجود تھی۔ تفصیلات کے لئے دیکھئے Kalhana,

Rajatarangini (Stein) vol-2, pp388-89

Rajatarangini (Stein) vol-2, pp388-89
اس اسطور کی جو بھی اصل ہو، اس بات سے انکار ممکن نہیں کہ کشمیر کا نام کشپ ریشی سے نکلا ہے اور اسی وجہ سے کشمیر زمانہ دراز سے ایک ایسی سرزمین رہا ہے۔ جس کو مقدس مقامات اور زیارت کی چیزوں سے نوازا گیا ہے کلہن اس حقیقت پرزور دیتے ہوئے وادی کو ایک ایسا ملک قرار دیتے ہیں جہاں تل کے دانے کے برابر زمین پر بھی ایک تیرتھ موجود ہے۔ (Kalhana,*op cit* ,Book 1,V 38)

۱۰۔ دندک وَن اور ریشی وَن اسطوری ریشیوں سے منسوب ہیں جب کہ وَندک وَن پرانے زمانے میں وادی کے ضلع کمراز کے ہمل پرگنہ میں ایک جنگل تھا (پیر حسن شاہ، تذکرہ اولیاء کشمیر ،اُردو ترجمہ، ص 105) ریشی ون صفاپور کے عقب میں ایک پہاڑ ہے۔ (ایضاً ص 108، **برُج نور** ص 113)

۱۱۔ معنی خیز بات یہ ہے کہ امیر خسرو بھی پہاڑوں کی چوٹیوں اور غارنشین کشمیری یوگیوں کے روحانی کمالات کے بارے میں کافی لکھتے ہیں۔ دیکھئے **نوح سپہر** ص ص 93-194

۱۲۔ ابوالفضل، **آئین اکبری** (جیرٹ Jarret)22؛ جہانگیر، **تزک جہانگیری** ،جلد 2، ص ص۔ 150-149

۱۳۔ کاشری لُکہ باتھ (ترتیب، موتی لال ساقی، جلد چہارم)، ص ص، 47,63,74,82, 103, 105, 107, 112, 183, ج 5، ص ص 64,59,54,43,31,15، ج۔7، (ترتیب شام لال پردیسی اور ازرسوم ناتھ سادھو) ص ص 130,103,96

۱۴۔ رفیقی، کتاب مذکور، ص 143، دیکھئے رتن لال شانت: کتاب مذکور۔

۱۵۔ لل دید کے تاریخی رول کے تفصیلی تجزیہ کے لئے دیکھئے باب سوم اور اس مصنف کا مقالہ بعنوان:
" The Impact of Islam on Kashmir in the Sultanate Period ,1320-1586,
" *The Indian Economic and Social History Review,* Vol,XXIII,No 2,
April- June 1986 PP. 187-205

۱۶۔ رفیقی، کتاب مذکور، مقدمہ، ص ص XVIII-XVII

۱۷۔ ایضاً، مقدمہ، ص XIV۔

۱۷(ا)۔ رضوی اپنے اس دعوے کے ثبوت میں کوئی دلیل پیش نہیں کرتے کہ مذہب اور تصوف کے بارے میں صوفیاء اور شیخ نورالدین کے رویوں میں سنگین اختلافات تھے۔ (*Sufism in India*, vol I p,350) تاہم یہ بات لائق توجہ ہے کہ نورالدین اپنے ایک شعر میں عظیم کبروی صوفی سید علی ہمدانی کی سفارش پر داخلِ جنت ہونے کی آرزو کرتے ہیں۔
دیکھئے کلیات شیخ العالم ج ۱ ص ۱۰

۱۸۔ ایضاً ص 158

۱۹۔ اس نقطہ نظر کی تردید کے لئے دیکھئے باب سوم

۲۰۔ رفیقی سہہ بھٹ کے ہاتھوں ہنود کی مفروضہ ایذا رسانی کے خلاف نورالدین کے ولولہ انگیز جوش و جذبہ کو ثابت کرنے کیلئے حقائق کو توڑ موڑ کے پیش کرتے ہیں۔ ان کا یہ دعویٰ کہ سُہہ بھٹ نے ہندو مخالف سرگرمیوں کے خلاف آواز اٹھانے پر نورالدین پر ''پابندیاں عائد کی تھیں''، بے بنیاد ہے۔ بدقسمتی سے رفیقی جون راج کے مُلاّ نورالدین (**راج ترنگنی**، ترتیب کول، ص 101) کو شیخ نورالدین سمجھتے ہیں۔ ملا نورالدین کیلئے دیکھئے: **بهار ستان شاهی**، نقل نمبر 960، ورق 26؛ علی یزدی، **ظفر نامه**، ج 2، ترتیب مولوی محمد الہ آباد

(Bib.Ind,Calcutta, 1855-88 164)

Malfuzat-i- Timuri A.S.B. 85 . 319 ab.

۲۱۔ دیکھئے باب سوم: اس مصنف کا مقالہ بھی: "The Impact of Islam on Kashmir" جریدہ مذکورہ

۲۲۔ بابا داؤد مشکواتی، **اسرار الابرار**، مخطوطہ نمبر 5، اوراق 61ب، 3باب۔

۲۳۔ دیکھئے باب ہفتم: The Rishis and Conversion to Islam

۲۴۔ بابا نصیب، **نور نامه**، اوراق 160اب۔

۲۵۔ دیکھئے باب ششم: ''ریشی تحریک کے تیئں صوفی سلاسل کا موقف''

۲۶۔ بابا علی رینہ۔ **تذکرة العارفین**، ورق 15ب۔

۲۷۔ ایضاً، ورق 5ب۔

۲۸۔ ایضاً، قرآن ایک فرد کے روحانی ارتقاء کیلئے (نفس کے) تین مرحلوں کو لازمی قرار دیتا ہے: (ا) امّارہ (سورہ 53: 12) جو بُرائی کی طرف مائل ہے اور اگر اسکو بے لگام چھوڑ دیا جائے تو یہ روح کو بالکل برباد کردے گا۔ (اا) لوّامہ (سورہ 2:5) یہ اپنے نفس کی ملامت کرتا ہے اور توبہ کے بعد خدا کی عنایت وعفو کا طالب ہوتا ہے اور حصول نجات کی امید کرتا ہے۔

(ااا) مُطمئِنّۃَ (سورہ 27:89) یہ اعلیٰ ترین درجہ ہے ''جب یہ کامل آرام اور اطمینان حاصل کرتا ہے''۔

۲۹۔ علی رینہ۔ کتاب مذکور، اوراق 5ب۔ 16

۳۰۔ ایضاً، ورق کا

۳۱۔ ایضاً

۳۲۔ ایضاً

۳۳۔ سطحی طور پر دیکھا جائے تو شریعت (قانون) اور طریقت (راستہ) مختلف سلسلے لگتے ہیں۔ تاہم حقیقت میں وہ اس قدر ملے ہوئے ہیں کہ ایک صوفی کے لئے ایک کے بغیر دوسرے کی اتباع کرنا ناممکن ہے۔ اس سوال پر نہایت ہی عمدہ بحث کیلئے دیکھئے مولانا اشرف علی تھانوی، **شریعت و طریقت**، ص ص. 17-50

مذہبی تجربہ پر مبنی ہے، اور قادری، چستی اور نقشبندی سلاسل کی آمیزش کی نمائندہ ہے۔
تفصیلات کیلئے دیکھئے، غلام رسول مہر، **سیّد احمد شہید** ، لاہور 1952، ص 131؛ سید محمد اکرام، **موج کوثر** ۔ص 12

۳۵۔علی رینہ، کتاب مذکور، ورق 16

۳۶۔خاکی، **ریشی نامہ** ، اوراق 39، 41b، 42۔

۳۷۔ایضاً، ورق 10a۔

۳۸۔زہد کی صفات کیلئے دیکھئے امام غزالی، **کیمیاء سعادت** (اُردو ترجمہ بعنوان **اکسیر ھدایت** ، ص ص 509-505

۳۹۔ایضاً 10 a.b.

۴۰۔ خاکی، کتاب مذکور، ورق 39a۔

۴۱۔ایضاً ورق 20a

۴۲۔دیکھئے ایضاً اوراق 38a-41b۔

۴۳۔اسکا نام منهاج الريشيه تھا۔دیکھئے داؤد مشکواتی، کتاب مذکور ورق 64a

۴۴۔ایضاً، اوراق 64ab، 65ab۔

۴۵۔عبدالوہاب نوری، **فتحات کبرویہ** ، ورق 145a۔

۴۶۔ایضاً، ورق 145b،

۴۶:a۔وہاب، کتاب مذکور، ورق 145b

۴۷۔"اے بنی آدم ہم نے تم پر پوشاک اُتاری کہ تمہارا ستر ڈھانکے اور (تمہارے بدن) کو زینت (دے) اور (جو) پرہیزگاری کا لباس (ہے) وہ سب سے اچھا ہے۔القرآن سورہ 26:7 (ترجمہ از فتح محمد جالندھری)

۴۸۔وہاب، کتاب مذکور ورق 145b

۴۹۔ایضاً

۵۰۔قرآنی تناظر سے لاعلمی کی بناء پر رفیقی اس پس منظر کو سمجھنے سے قاصر ہیں جس میں وہاب نے آنحضور ﷺ کو ریشی سلسلہ کا بانی قرار دیا ہے۔کتاب مذکورہ، ص 136؛ دیکھئے آگے۔

۵۱۔محمد اعظم دیدہ مری، **واقعات کشمیر** ۔

۵۲۔بابا کمال (ریشی نامہ ص 17) ریشیوں کو صوفیاء کے دائرہ میں لاتے ہیں۔ان کے نزدیک لفظ ریشی کا ہر حرف ایک معنی پر دلالت کرتا ہے۔"ر" کے معنی ریاضت، 'ی' کے معنی یقین، 'ش' کے معنی شریعت اور 'ی' کے معنی یبقی کے ہیں۔اگرچہ بابا کمال کی تشریح لسانیات کے لحاظ سے قابل قبول نہیں ہے مگر یہ اس حقیقت کی

طرف اشارہ کرتی ہے کہ ریشی تحریک کشمیری تصوف کے متوازی ہونے کے بجائے ہر حال میں اسکا ایک لازمی اور اہم جز تھی، موخر الذکر نقطہ نظر کا اظہار بروس لارنیس (Bruce Lawrence) نے اپنے مقالہ بعنوان

" Sufism and the History of Religion"

میں اتفاقیہ طور کیا ہے۔ دیکھئے۔

Studies in Islam, Vol,XVIII,Nos 3-4 July/ October 1981,P 139

۵۳۔ **روضۃ الریاضات** ص ص 58-63

۵۴۔ دیکھئے محی الدین مسکین، **تحائف الابرار فی ذکر اولیاء اخیار** ص 87۔

۵۵۔ **آئین اکبری** (جیریٹ) ج 3، ص 354؛ اے۔ اے۔ رازی، **ھفت اقلیم** ورق 156a، جہانگیر، **تزک جھانگیری**، ج 2، ص ص 149-150

۵۷۔ ریشی تحریک کے بابا نصیب کے تصور پر تفصیلی بحث کیلئے دیکھئے۔ بابا شمّم: ریشی تحریک کے تئیں صوفی سلاسل کا موقف

۵۸۔ ریشیوں کی مدح میں ایک خستہ مخطوطہ کے آخر میں ایک لمبی نظم موجود ہے۔ (نصیب، **نور نامہ**، آر۔ پی۔ ڈی نمبر 8)۔ مخطوطہ میں صفحات کے نمبر نہیں دیئے گئے ہیں۔ کتب خانے میں دوسرے مخطوطات نامکمل ہیں۔

۵۹۔ Robert Red field, *peasant Society and Culture* PP, 59-72

۶۰۔ اسکی عکاسی نہ صرف نور الدین کے سماجی احتجاجوں، بلکہ بڑی حد تک تذکروں میں دی گئی تفصیلات میں برہمنوں کے خلاف واضح غم وغصہ کے اظہار سے بھی ہوتی ہے۔

۶۱۔ دیکھئے۔ E.H Carr, *What is History?* PP 8-30

۶۲۔ ساری کتاب میں ''شریعت'' کی اصطلاح انہی معنوں میں استعمال کی گئی ہے جن میں اسکو اسلام کے عظیم صوفیاء نے استعمال کیا ہے یعنی یہ اللہ کا دیا ہوا وہ اخلاقی قانون ہے جو خدا اور اس کے بندوں کے تعلق سے نہ صرف قرآن بلکہ سنت کے مطابق بھی انسان کے فرائض کا تعین کرتا ہے۔ شریعت میں وہ قانونی اور سیاسی ذمہ داریاں بھی شامل ہیں جو سنی علم الٰہیات کے چار مدرسہ ہائے فکر میں مدّون کی گئی ہیں۔ اسی سے اس حقیقت کی بھی وضاحت ہوتی ہے کہ ریشیوں نے کیوں کبھی کبھی شریعت کی سچی روح کے مطابق حکمرانوں کو انصاف کرنے کی تاکید کی۔

۶۳۔ **کلیات شیخ العالم** (دوسرا ایڈیشن کلچرل اکادمی) ص ص 33، 149، 152، 187

۶۴۔ ایضاً ص 152,149,77,33

۶۵۔ ایضاً ص 33

۶۶۔ Henry Corbin,*Creative Imagination in Sufism of Ibn Arabi* PP, 66-67

۶۷۔ دیکھئے آگے۔

Christian W . Troll) IV. P-283

۶۹۔مفتی جلال الدین کے مفید مقالے''اویسیت اور ریشیت'' کیلئے دیکھئے **ریشیت** ،ص ص 39-20

۷۰۔ہنری کاربن، کتاب مذکور،ص 36۔

۷۱۔اس استدلال کی توضیح کے لئے دیکھئے۔باب پنجم ''شیخ نورالدین کا مذہبی فکر''

۷۲۔اس کا یہ مطلب نہیں کہ نورالدین کی سرگرمیوں کے نتیجے میں اسلام مقامی ثقافت میں جذب ہو گیا بلکہ حقیقت یہ ہے کہ ان کی تعلیمات نے اسلام میں مقامی ثقافت کے تدریجی طور پر جذب ہونے کے لئے میدان ہموار کیا۔اس کی خاص طور پر عکاسی استحصال کے کچھ برہمنی اداروں جیسے مندروں کے خلاف عوام کے بدلتے ہوئے جذبہ اور اُن برہمن زاہدوں کے اثرات سے آہستہ آہستہ نکلنے سے بھی ہوتی ہے جو ریشیوں کے بھیس میں رہتے تھے۔

۷۳۔ریشیوں کے آستانے بے شمار ہیں۔

۷۴۔**کلیات شیخ العالم** ،ص ص 152,107,77, 33

۷۵۔لگتا ہے کہ کئی تانتروں(Tantras) پر مبنی شیودھرم نے کشمیر میں ابتدائی مرحلہ میں 'ثنویت''(dualism) کا پرچار کیا۔تاہم شیودھرم کی خصوصیات آٹھویں یا نویں صدی عیسوی میں بدلنی شروع ہو گئیں جب اس نے خاص ''ادویت تتوا''(Advaita tatva) پر مبنی ایک قسم کی مثالی توحید کے پرچار کا آغاز کر دیا۔ترکا شاستر(Trika Sastra) کے نام سے مشہور اس نئے عقیدہ کے بانی واسوگپت تھے، جو غالباً نویں صدی کے اوائل میں رہتے تھے۔ جے۔سی۔چیٹرجی(J.C.Chatterjee) کے بقول اسکے بارے میں جو تھوڑا بہت ہم جانتے ہیں وہ اسکے شاگردوں سے معلوم ہوا ہے جو ہم کو بتاتے ہیں کہ وہ سرینگر کے نزدیک شالیمار باغ کے عقب میں ایک دلکش وادی میں جسے اب ہارون ندی (قدیم شادر ہادوَن) کہتے ہیں، پرہیز گار عارف کی طرح تنہائی میں رہتے تھے۔دیکھئے:

Chatterjee, *Kashmir Shaivism* P. 2,3

۷۶۔وہ شاید واسوگپت کے شاگرد تھے جو نویں صدی کے اواخر میں رہتے تھے۔انہوں نے اپنے استاد کی تعلیمات کے حق میں فلسفیانہ توجیہ فراہم کر کے ادویت شیودھرم(Advaita Saivism) یا ترکا(Trika) بحیثیت ایک نظام فلسفہ کی بنیاد ڈالی۔ایضاً ،ص 37اور B.N. Pandit, *Aspects of Kashmir Saivism*, PP 86-95

۷۷۔کشمیری شیودھرم کو سمجھنے کیلئے تانتر سے متعلق ایک کتاب پرت ریشکا(Paratrisika) کی ابھی نوگپت کی شرح اور اسکی اپنی کتاب تنتر، زبردست اہمیت کی حامل ہیں۔فلسفہ کا یہ اسکول یوگی عمل کے سات نظاموں کو تسلیم کرتا ہے جو جہالت کو دور کرنے اور اپنے آپ کو حتمی واجب الوجود شیو کی جنت پا لینے کے ذرائع ہیں۔ان سات نظاموں میں ترک نظام(trika system) کو اعلیٰ ترین مقام عطا کیا گیا ہے۔دیکھئے بی این پنڈت،

مذکور، ص ص24-26

۷۸۔ سنیل چندر رَے کی رائے ہے کہ '' لگتا ہے کہ مخصوص طور پر فلسفیانہ اور اخلاقی ہونے کی وجہ سے ترکا (Trika) نظام کی مثالی وحدت الوجود صرف پڑھے لکھے مذہبی لوگوں کے مخصوص طبقہ تک محدود رہی۔ عوام نے اپنے آپ کو شیو کی عبادت کی پرانی شکلوں کے ساتھ جوڑے رکھا اور غالباً انہیں اس مثالی اسکول سے بہت کم تعلق تھا''۔

Early History and Culture of Kashmir P. 174

۷۹۔ اگرچہ کلہن کی **راج ترنگنی** وادیٔ میں شیو مندروں کے حوالوں سے بھری پڑی ہے مگر ترکا نظام (Trika System) کے بارے میں بالکل بھی اشارہ نہیں کرتی۔

۸۰۔ **کلیات شیخ العالم** ص ص81,160,163,189

۸۱۔ دیکھئے ابواب پنجم اور ہشتم

۸۲۔ ریشیوں کے آستانوں سے کسانوں کے مضبوط بندھن نہ صرف اس حقیقت کی تصدیق کرتے ہیں بلکہ بیسوی صدی کے اوائل تک کشمیر میں ہر کسان نورالدین کے آستانہ پر چڑھاوے کیلئے اپنی شالی کی فصل سے تھوڑا سا حصہ الگ رکھتا تھا۔ یہاں تک کہ ہر گاؤں میں اخروٹ کا ایک درخت بھی کسی ولی کیلئے ہدیہ کیا جاتا تھا۔

Lawrence ,*The Valley of Kashmir*, P.289

۸۳۔ ذات زدہ برہمنی سماجی نظام کے خلاف نورالدین بلاشبہ کشمیری سماج کے کچلے ہوئے طبقات کے حامی کے طور پر اُبھرتے ہیں۔ اسکی عکاسی ذات پات کے نظام کی مذمت میں کہے گئے ان کے کئی اشعار سے ہوتی ہے۔ دیکھئے: **کلیات شیخ العالم** ص ص112, 8671,170, 91,90 وغیرہ۔ دیکھئے باب پنجم اور باب ہفتم بھی۔

۸۴۔ Ishaq Khan,"The Mystical Career and Poetry of Nuruddin Rishi Kashmiri; Socio-Historical Dimensions", *Studies in Islam* Vol.Vol XIX No,1-2.Januarry-April 1982, PP 113,116-17

۸۵۔ کشمیر میں بدھ مت کشانوں (پہلی صدی عیسوی سے تیسری صدی عیسوی تک) کے دور حکومت میں پروان چڑھا جب اس مذہب کے بڑے علما یہاں رہتے تھے۔ ان میں سے ایک بودھی ستو، ناگ ارجن تھے جو شادرہون (جدید ہارون) کے پاس ایک جنگل میں سکونت کرتے تھے۔ دیکھئے کلہن ۔

Rajatarangini, Book,VI,173

عیسوی سنہ کی ابتدائی صدیوں میں کشان بادشاہوں کے علاوہ لگتا ہے کہ کشمیری حکمرانوں نے بھی بدھ مت کے کاز (Cause) کو ترقی دی مثال کے طور پر میگھاوہن نے اپنی سلطنت میں حیوانات ذبح کرنے پر پابندی عائد کردی۔ اس نے قربانی تک کیلئے بھی جانور مارنے کو ممنوع قرار دیا۔ ایضاً Book, II, Vs6 and 7

۸۶۔ Tara Chand, *Influence of Islam on Indian Culture*

۸۷۔ دیکھئے اس مصنف کا مقالہ " Sufism in Indian History " کتاب مذکور، ص۔ 282۔ اس کے علاوہ دیکھئے ۔

Dasgupta, *History of Indian Philosphy* Vol 2,PP. 438,520

۸۸۔ Dasgupta , *Hindu Mysticism,* P.8

۸۹۔ ایضاً

۹۰۔ Dasgupta, *History of Indian Philosophy,* Vol. 3, PP. 160-61

۹۱۔ ایضاً، III،58، ص158

۹۲۔ ایک برہمن کے ساتھ پرمغز بحث میں نورالدین نے عقلی بنیادوں پر وجود باری اور اسکی قدرت مطلقہ کو واضح کیا ۔ دیکھئے بابا خلیل، **روضۃ الریاضات**، ص، 855

۹۳۔ Dasgupta, *History of Indian Philosophy* Vol.2 ,P 441

۹۴۔ Michael Carrithers, *The Buddha,* P. 31

۹۵۔ ''پریتیا بھجنا'' (Pratyabhijna) جو اگرچہ اصل میں ایک فلسفیانہ نظام ہے ''کشمیر شیو دھرم'' کے نام سے بھی مشہور ہے۔ اس نظام پر ایک عمدہ بحث کیلئے دیکھئے آر کے کاو (R.K.Kaw) کا یہ مقالہ:

" A Compendium of Pratyabhijna Philosophy of Kashmir" , *Research Biannual* vol. 1, No 20,P.P.4-14

۹۶۔ بی۔ این۔ پنڈت (کتاب مذکور ص36) کا یہ نقطہ نظر کہ ''کشمیری شیو دھرم ذات کی بنیادوں پر کوئی پابندی قبول نہیں کرتا'' سماجی حقیقت کے بجائے ایک بے بنیاد تعمیم (generalisation) ہے۔

۹۷۔ یہ صحیح ہے کہ بھگوت پران کے پرہیزگارانہ مذہب نے فرد کی روحانی مکتی کیلئے راستہ کھول دیا مگر جیسا کہ تاراچند کا خیال ہے کہ ''اس نے سماجی غلامی کی زنجیروں کو توڑا نہیں دیا۔ اس نے یہ بھی مطالبہ کیا کہ اپنی تمام خواہشات کو ترک کرنے والے بھگوت کے پیرکاروں کو اپنی ذات کے مطابق ہی کام کرنا چاہیے۔''

*Influence of islam on Indian Culture,*P.134

راما نند نے نچلی ذاتوں کے ہندوں کو اپنی مریدی میں لینے کے باوجود ذات پات کے نظام کو نہ صرف تسلیم کیا بلکہ اسکی تصدیق بھی کی (عزیز احمد، کتاب مذکور، ص142)۔ اپنی **آنند بھاشیہ** میں شودروں پر ایک باب میں وہ شودروں کے ویدوں کے مطالعہ کرنے کا حق تسلیم نہیں کرتے اور سماجی اہمیت کے مسائل میں اُن سے یہ توقع نہیں کی جاسکتی تھی کہ وہ ایک مسلمان پر ایک ہندو کی برتری اور شودروں سے اعلیٰ تر طبقات دوِجاؤں (divijas) سے تعلق کے احساس کو اپنے دماغ سے نکال دیں۔ دیکھئے ۔

Bartheval, *The Nirguna School of Hindu Poetry* P.14.

راما نند کا غذا کے معاملات میں مکمل علاحدگی اور پوری خلوت کی ہدایت دینا، دکھاتا ہے کہ وہ صحیح معنوں میں

مساوات کے حامی نہیں تھے۔ دیکھئے:

Yusuf Husain, *Glimpses of Medieval Indian Culture* P.12.

نوٹ : ہندودھرم کے مطابق پیدائشی طور پر ہر آدمی شودر ہے اور اعلیٰ مقام پر اس وقت فائز ہوسکتا ہے جب وہ چند رسموں کو ادا کرے برہمن، شتری اور ویش دو بار جنم لیتے ہیں، اوّل جب وہ ماں کے بطن سے پیدا ہوتے ہیں۔ دوم جب وہ ہندومت میں تمام رسوم ادا کرنے کے بعد باضابطہ طور پر داخل ہو جاتے ہیں ایسے ہی لوگوں کو دِوِجا (dwiga) کہتے ہیں۔

۹۸۔ تاراچند، کتاب مذکور ص 134

۹۹۔ ایضاً ص 133

۱۰۰۔ اگلا باب دیکھئے



باب سوم

شیخ نور الدین ریشی کا سماجی اور مذہبی ماحول

سنہ ۱۳۲۰ء میں کشمیر میں دورِ سلطنت کے قیام کے کچھ چھ سو سال پہلے ہی مسلمان تاجروں اور مہم جو افراد کے پُر امن نفوذ کا تدریجی عمل وادی میں شروع

ہو چکا تھا۔ کلہن کے مطابق ''راجا للتا دتیا (61-724ء) کے فرزند اور جانشین ورجرا دتیا نے بہت سے لوگ ملیچوں کو فروخت کیئے تھے اور مُلک میں ایسے رسوم ورواج جاری کردئے تھے جو ملیچوں کیلئے موزون تھے[1]'' ہرش (۱۱۰۱-۱۰۸۹ء) کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اُسنے ترک سپاہیوں کو فوج میں بھرتی کیا تھا یہاں تک کہ اُسنے مسلمانوں کے زیر اثر زیورات اور لباس میں بھی بعض نزاکتیں لائی تھیں[2]۔ اسی طرح بھکسکارا (21-1120) کے دور حکومت میں بھی مسلم سپاہی بھرتی کئے گئے اور لاہورا کے راجہ سُسالا پر حملہ کیلئے بھیج دئے گئے تھے[3]۔ تیرھویں صدی کے اواخر تک لگتا ہے کہ کشمیر میں مسلمانوں کی ایک نو آبادی (colony) موجود تھی[4]۔ اسکی تصدیق مارکو پولو (Marco Polo) کے اس بیان سے ہوتی ہے کہ باشندگان کشمیر خود حیوانات کو نہیں مارتے ہیں۔ بلکہ وہ عربوں کی خدمات حاصل کرتے ہیں جو قصابوں کے طور پر اُن کے درمیان سکونت پذیر ہیں[5]۔ مارکو پولو (Marco Polo) بلا شک ترکوں (کلہن کے الفاظ میں ترسکا) کا ذکر کرتا ہے[6] جنکی خدمات ہندو حکمرانوں نے نہ صرف سپاہیوں کے طور پر بلکہ کبھی کبھی کاریگروں کے بطور بھی حاصل کی تھیں[7]۔ لہٰذا اسلام کشمیر میں ''جبری فتح'' کے نتیجہ میں نہیں بلکہ بقول اسٹائن (Stein) تدریجی تبدیلئ مذہب کے طور پر داخل ہوا جسکے لئے جنوب اور وسط ایشیا۔ دونوں کے مہم جو افراد کی آمد نے پہلے ہی میدان ہموار کیا تھا[8]۔

کشمیر میں وسط ایشیا سے آنے والے ابتدائی مسلم مہاجرین میں سے ممتاز ترین شخصیت سہروردی سلسلہ کے صوفی سیّد شرف الدّین کی تھی[9]۔ وہ شاہ نعمت اللہ فارسی کے مرید تھے[10] اور کہا جاتا ہے کہ وہ ترکستان سے سہہ دیو (1301-1320)[11]

کے دورِ حکومت میں کشمیر تشریف لائے تھے۔ اُن کی تبلیغی سرگرمیوں کے بارے میں اس کے علاوہ کہ انہوں نے رنچن کو مسلمان بنایا، زیادہ معلومات دستیاب نہیں ہیں[13]۔

رنچن لداخی سردار لھاچن دینیاس گرب (Lha-Chen- denyos- gru b) کہ جس نے لداخ پر 1290ء سے 1320ء تک حکومت کی تھی، کا بیٹا تھا[14]۔ اپنے باپ کے انتقال کے بعد اور لداخ میں نامساعد سیاسی حالات نے اُسے اپنے ساتھیوں سمیت کشمیر کی طرف رُخ کرالیا۔ 1320ء میں کشمیر پر ذُلجُو کے حملے سے سیاسی عدم استحکام اور آٹھ ماہ تک منگول حملہ آوروں کی غارت گری نے اُسے 1320ء کے آخر میں کشمیر کے تختِ حکومت پر قابض ہونے کا موقع فراہم کیا۔ اگرچہ بودھ شہزادہ کے اقتدار میں آنے کے موجب پیدا ہونے والے حالات پر کسی اور جگہ بحث کی گئی ہے[15] مگر بادشاہ بننے کے بعد اسکا قبولِ اسلام تاریخِ کشمیر کے نقطہ نظر سے اہم ہے۔

اعلیٰ کارنامے انجام دینے والا فوجی ہونے کے علاوہ قرونِ وسطیٰ کے دیگر بودھوں کی طرح رنچن مذہبی مباحث میں حصہ لینے کا شوقین تھا[16]۔ اسکے بارے میں مشہور ہے کہ بادشاہ ہوکر بھی وہ تلاش حقیقت کے لئے بے خواب راتیں بسر کرتا تھا[17]۔ یہ اسکی ''روحانی آرزوئیں'' ہی تھیں جنہوں نے اُسے شہر سرینگر میں رہنے والے ایک برہمن سادھو دیواسوامی کیساتھ مذہبی مباحثہ کرنے پر اُکسایا۔ اس برہمن کے روحانی دعوؤں اور اس کے اعلیٰ ذات سے منسلک ہونے کے غرور سے مایوس ہوکر رنچن نے شیو دھرم کو مسترد کردیا[18]۔ جلد ہی اُسے شرف الدین سے ملنے کا اتفاق ہوا[19] جنہوں نے سچائی کے اس متجسس

(inquisitive) متلاشی کو اپنے دین کی سادگی اور آسانی سمجھائی۔ لگتا ہے کہ رنچن اس صوفی سے متاثر ہوئے ہونگے جو خدائی اور انسانی محبت کا مجسمہ تھے۔ اس طرح رنچن نے شرف الدین کے زیر اثر اسلام قبول کیا اور صوفی کی ہدایت پر صدرالدین نام اختیار کیا[20]۔

اس بارے میں بالکل شبہ نہیں کہ رنچن نے شرف الدین کے زیر فرمان اسلام قبول کیا۔ فارسی مراجع نہ صرف شرف الدین کے ساتھ اسکے میل جول پر متفق ہیں[21] بلکہ بعد ازاں تبدیلی مذہب کے حقائق بھی اس ولی اللہ کے ساتھ اسکے روحانی مراسم کی تصدیق کرتے ہیں۔ اس نومسلم کو سہروردی صوفی کے ذریعہ صدرالدین (رہنمائے دین) کا نام رکھا جانا اس بات کا خیال دلاتا ہے کہ یہ ولی اللہ اسکو کشمیر کے پہلے مسلمان بادشاہ ہونے کی ذمہ داریوں سے آگاہ کرنا چاہتے تھے۔ کشمیری برہمنوں کی شہہ رگ۔ سرینگر میں رنچن کی قائم کردہ خانقاہ نے (جو شہر میں اپنے طرز کی اولین خانقاہ تھی) اسلامی ثقافت کے پھیلاؤ کیلئے کام کیا ہوگا۔ مسافر خانہ دیہات کے وقف سے چلایا جاتا تھا اور اسکی آمدنی مسافروں اور مساکین کے آرام و آسائش کیلئے خرچ کی جاتی تھی۔

بادشاہ نے اس مسافر خانے کے جوار میں ہی ایک مسجد بھی تعمیر کرائی جہاں وہ وقت مقررہ پر باجماعت نماز ادا کیا کرتا تھا[22]۔ رنچن اور شرف الدین کے مابین اتنے گہرے تعلقات تھے کہ لداخی روایت (جو ''بودرو مسجد کے گیت'' Song of Bodro Masjid میں محفوظ ہے) صوفی مذکور کو بودھ شہزادہ کا دوست بتاتی ہے[23]۔ شرف الدین کی خانقاہ میں لداخ سے آنے والے تاجروں نے ترکستان اور لداخ کی دو ممتاز شخصیات کے مابین دوستی کی یاد کو محفوظ کیا ہوگا۔

رنچن کے قبول اسلام کا واقعہ ایک الگ تھلگ واقعہ تصور نہیں کیا جانا چاہیے اور نہ ہی یہ محض سیاسی مصلحت کا ایک معاملہ تھا[۲۴] قرونِ وسطیٰ میں عموماً سردارانِ قبائل یا گروہ کے سردار کے ذاتی فیصلوں پر گروہوں اور قبائل کے اجتماعی کام کا انحصار ہوتا تھا۔ اسلئے بآسانی یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ رنچن کے بہت سے بودھ پیروکاروں نے بھی (جو لداخ سے کشمیر اُس کے ساتھ آئے تھے) اپنے سردار کے سیاسی اقتدار پر قابض ہونے اور اسکے اسلام قبول کرنے کے بعد اسلام قبول کیا ہوگا۔ مثلاً رنچن کے برادر نسبتی راون چندر نے رنچن کے قبول اسلام کے فوراً بعد اسلام قبول کیا[۲۵] یہ کسی حد تک اسکے مخلص لداخی ساتھیوں کی حمایت ہی کیوجہ سے ممکن تھا کہ وہ تین سال کی مختصر مدت، 1320ء۔1323ء تک حکومت کرسکا۔ اگرچہ اس دوران اُسے مشکلات کا بھی سامنا کرنا پڑا۔

1323ء میں رنچن کے انتقال کے بعد لگتا ہے کہ کشمیر میں خونین سیاسی تصادموں کی وجہ سے اسلام کو سرکاری سرپرستی حاصل نہیں رہی۔ 1339ء میں کوٹا رانی کو اندرکوٹ[۲۶] کے مقام پر شکست دیکر رنچن کا معتبر صلاح کار شاہ میر[۲۷] تختِ سلطنت پر متمکن ہوگیا۔ نئے حکمران خاندان کے بانی اور اسکے جانشین جمشید (43-1342) اور علاء الدین (54-1343) مسلم رعایا کی ایک قلیل تعداد کے مذہبی معاملات کی طرف توجہ دینے کے بجائے (جو ہندو بودھ ماحول میں پُرامن طور پر بس رہے تھے) زیادہ تر کشمیر میں نظم وضبط قائم کرنے کی طرف ہی متوجہ رہے۔ سلطان شہاب الدین (73-1354) اپنی غیر مسلم رعایا کیساتھ اتنا روادار تھا کہ اُسنے اپنے ہندو وزیر اُدیشری کی اس تجویز کو کہ گوتم بدھ کے پیتل کے مجسمے کو سکے بنانے کیلئے پگھلا دیا جائے، مسترد کردیا۔ بادشاہ وزیر کے اس

مشورہ پر بہت غصہ ہوا اور برہمن مورخ جون راج کے بقول وزیر سے کہا کہ "گذشتہ پیڑھیوں نے شہرت اور فضلیت حاصل کرنے کیلئے مجسمے بنوائے اور تم انکو منہدم کرنے کی تجویز پیش کرتے ہو۔ کچھ لوگوں نے دیوتاوں کے مجسموں کو بنا کے، کچھ نے ان کی پوجا کر کے، کچھ نے ان کی اچھی طرح دیکھ بھال کر کے اور کچھ نے ان کو ملیا میٹ کر کے شہرت حاصل کی۔ یہ کتنا بھیانک جرم ہے"۔[۲۸]

شہاب الدین اولین بادشاہ تھا جس نے کشمیر میں کئی ایسے مدارس کھولے جہاں پہ قرآن، حدیث اور فقہ کی تعلیم دی جاتی تھی[۲۹]۔ شاید سلطان نے کبروی سلسلہ کے دو صوفیاء سید تاج الدین اور سید حسین سمنانی کے ساتھ اپنے میل جول کی وجہ سے ایسا کیا۔ ان دو صوفیاء کو سید علی ہمدانیؒ نے کشمیر جانے پر مامور کیا تھا تاکہ وہ بچشم خود یہاں کی مذہبی صورت حال کا مشاہدہ کریں[۳۰]۔ سرینگر میں پہلے وارد ہونے والے صوفی تاج الدّین تھے جن کا سلطان نے بڑے تپاک سے استقبال کیا[۳۱]۔ مگر سید حسین سمنانی ہندوستان میں کچھ مدت قیام کرنے کے بعد 775ھ میں اپنے بھائی سے جا ملے[۳۲]۔ سلطان نے سید حسین سمنانی کا بھی گرم جوشی سے استقبال کیا اور کلگام[۳۳] میں ایک لنگر چلانے کیلئے سرکاری عطیہ کے ذریعہ ان کی مدد کی[۳۴]۔ سید حسین سمنانی مستقل طور پر اسی گاوں میں سکونت پذیر ہو گئے اور اپنی انسان دوستانہ سرگرمیوں سے اس علاقہ اور نزدیکی دیہات کے عوام کو اسلام کی طرف کھینچ لانے کے قابل ہو گئے[۳۵]۔ سید حسین سمنانی کے ہاتھوں جن غیر مسلموں نے اسلام قبول کیا ان میں گاوں کے چوکیدار سلت سنز بھی تھے جو نور الدین ریشی کے والد تھے۔ اگر چہ اُن کا قبول اسلام قدیم تذکروں میں درج نہیں[۳۶] مگر خوش قسمتی سے نور الدین خود اپنے

ایک شعر میں اسکی طرف اشارہ کرتے ہیں[۳۷]۔ اسلام قبول کرنے کے بعد انہوں نے اپنے لئے شیخ سالار کا نام اختیار کیا۔ سلت سنز کے اسلامی نام رکھنے کے باوجود خاندان میں قبیلہ کا نام جاری رہا۔ اس کی شہادت اس بات سے ملتی ہے کہ شیخ سالار نے خود اپنے ذی شان فرزند کا نام نند سنز رکھا۔ نورالدین اپنے اشعار میں ہمیشہ اپنے خاندانی نام سے ہی اپنے بارے میں حوالہ دیتے ہیں[۳۹]۔ یہ بات اہم ہے کہ نورالدین نہ صرف حسین سمنانی بلکہ اُن کے چچازاد بھائی۔ حیدر کے سماجی رول کی بھی تصدیق کرتے ہیں[۴۰] جو خانقاہ میں آنے والوں کی خدمت گذاری کے لئے اپنا اکثر وقت صرف کرنے کیلئے مشہور ہیں۔[۴۱] حسین سمنانی کے جاری کردہ لنگر میں ایک خروار[۴۲] چاول روزانہ پکتے تھے[۴۳] اور یہ سماج کے مختلف طبقوں سے تعلق رکھنے والے مہمانوں کے سامنے مختلف ضیافتوں کے ساتھ پیش کئے جاتے تھے[۴۴]۔ یہ ساری چیزیں ہم کو یہ نتیجہ اخذ کرنے پر اُبھارتی ہیں کہ خانقاہ میں ایک مقناطیسی کشش رہی ہوگی جو دیہی سماج کے غریب طبقات کو اپنی طرف کھینچ لیتی ہوگی۔

792ھ/ 1390ء میں سید حسین سمنانی کے انتقال کے وقت نورالدین بارہ سال کے تھے[۴۵]۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اپنے بچپن میں اس کبروی ولی اللہ کے ساتھ خاندانی تعلق خاطر کی وجہ سے وہ اُن کی صحبت میں بھی رہے ہونگے مزید برآں نورالدینؒ کا آبائی مکان حسین سمنانی کے پُرنور حلقہ اثر کے اندر ہی واقع تھا[۴۶] اسلئے نورالدین کے دماغ پر ان کی مذہبی زندگی کے ارتقاء کے زیر ساخت دور میں بھی اُن کے ممکنہ اثر کو خارج از بحث سمجھنا غلط ہوگا۔

نورالدینؒ کے فکر کے منابع میں ایک اور اہم عنصر ہے۔ نورالدین پر لل دید

کے اثرات سے انکار نہیں کیا جا سکتا ہے[۴۷]۔ حسین سمنانی کے ساتھ اس یوگنی کے میل جول[۴۸] نے انہیں دونوں سے روحانی فیضان حاصل کرنے کی ترغیب دی ہوگی۔ اس سے اس حقیقت کی بھی وضاحت ہوتی ہے کہ مصادر میں سمنانی اور لل دید دونوں کا نورالدین کے اوّلین رہبروں کی حیثیت سے ذکر آتا ہے۔[۴۹]

قبل اس کے کہ ہم نورالدین پر لل دید کے اثرات کا جائزہ لیں۔ مفید یہ ہوگا کہ ہم کشمیر میں اسلام کی تاریخ میں لل دید کے معاصر میر سید علی ہمدانیؒ[۵۰] کے رول پر تفصیلی بحث کریں۔

سید علی 783ھ / 1384ء میں اپنے پیروکاروں کی ایک بڑی تعداد کے ہمراہ کشمیر تشریف لائے۔[۵۱] بتایا جاتا ہے کہ سیّد علیؒ کی سرینگر آمد پر سلطان قطب الدین (84-1473ء) اور اسکے عہدہ داروں نے ان کا گرم جوشی سے استقبال کیا۔ شہر کے نئے تعمیر شدہ حصہ...... علاء الدین پورہ میں موجود ایک سرائے میں سید علی قیام پذیر ہوئے[۵۲]۔ اسی جگہ نمازوں کیلئے ایک **صُفّہ** (چبوترہ) تعمیر کیا گیا جہاں بادشاہ بھی آکر نماز میں شامل ہوتا تھا[۵۳]۔

لگتا ہے کہ سیّد علی ہمدانیؒ کے وُرودِ کشمیر کے موقع پر ہندوؤں کی بھاری اکثریت کے مقابلے میں مسلمانوں کی تعداد غیر اہم رہی ہوگی۔ اسکی تصدیق نہ صرف مصادر سے ہوتی ہے بلکہ اس حقیقت سے بھی ہوتی ہے کہ غیر مسلموں کی بڑی تعداد ہی حکومت کا اہم ترین سہارا تھی[۵۵]۔ اسلام نے درحقیقت ابھی کشمیر کے دارالخلافہ میں بھی اپنے قدم مضبوطی سے نہیں جمائے تھے۔ لہٰذا سرینگر میں سکونت پذیر مسلمانوں کی قلیل تعداد اپنے آبائی رواجوں سے برابر چمٹی رہی[۵۶]۔ مثال کے طور پر نئے تعمیر شدہ علاء الدین پورہ (جو ایک مسلمان بستی تھی) میں

ایک مندر موجود تھا جہاں پر ہر صبح بادشاہ اور اسکی مسلم رعایا جمع ہوتی تھی [۵۸]۔ حتیٰ کہ سلطان نے قحط کو دور کرنے کیلئے ایک دفعہ یگیہ کی رسم میں بھی شمولیت کی اس موقعہ پر برہمنوں نے بادشاہ سے تحائف بھی حاصل کئے [۵۹]۔ شریعت کے نقطۂ نظر سے زیادہ قابل سرزنش بات یہ تھی کہ سُلطان نے بیک وقت دو بہنوں کو اپنے عقدِ نکاح میں باندھ رکھا تھا [۶۰]۔

سیّد علیؒ نے بادشاہ کی غیر مسلم رعایا کو مسلمان بنانے کے بجائے (جو اُن جیسے عالم سے زبان کی آڑ کی وجہ سے دور تھے) قطب الدین کو اپنی ذاتی زندگی میں شریعت کے تقاضے پورا کرنے کے سلسلہ میں اپنی ذمہ داریوں کا احساس دلایا، اور ان کی ہی ہدایت پر بادشاہ نے بڑی بیوی کو طلاق دیدی۔ بادشاہ کو یہ بھی مشورہ دیا گیا کہ وہ ہندوانہ لباس کے بجائے مسلم ممالک میں رائج لباس کو زیب تن کرے [۶۱]۔ آہستہ آہستہ سلطان کی باقی مسلمان رعایا نے بھی اسلامی طرزِ زندگی کے مطابق اپنے آپ کو ڈھال لیا [۶۲]۔

کشمیر میں سیّد علی کے تاریخی رول (role) کو سمجھنے کیلئے بنیادی مواد کی محتاط جانچ کی ضرورت ہے جس میں ہمارے خیال میں نہ صرف فارسی کتب تاریخ بلکہ اب تک غیر استعمال شدہ ان کے مکتوبات [۶۳] اور طالب فیضان دعائیں [۶۴] بھی شامل ہیں۔ ان مصادر کو استعمال کئے بغیر زیادہ تر فارسی کتب تاریخ کے متنی مطالعہ پر انحصار کر کے جدید مورخین نے اس عظیم کبروی سیّد کے بارے میں بعض فرسودہ باتوں کو عام کر دیا ہے۔ ان میں سے مقبول ترین یہ نقطہ نظر ہے کہ انہوں نے ہزاروں کشمیریوں کو مشرف بہ اسلام کیا [۶۵]۔ دوسرا نقطہ نظر یہ تاثر قائم کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ چونکہ سید علی سلطان کو اپنی سلطنت میں اسلامی

نون نافذ کروانے میں کامیاب نہیں ہوئے اسلئے کشمیر میں ان کا مشن (mission) ناکام رہا۔ لہٰذا رفیقی صاحب چاہتے ہیں کہ ہم اس بات پر یقین کرلیں کہ سید علی کی تعلیمات پر بادشاہ کے ردِّعمل پر عدم اطمینان کے نتیجے میں وہ کشمیر سے مایوس ہوکر چلے گئے یہ بات حیران کن ہے کہ رفیقی صاحب ریاست میں غیر مسلموں کی حیثیت کے سوال پر بادشاہ کے ساتھ اُن کے مفروضہ اختلافات کا دعویٰ کرتے ہیں وہ اس بات پر بھی حُجت کرتے ہیں کہ چونکہ غیر مسلموں کے ساتھ بادشاہ کے تعلقات دوستانہ تھے اسلئے سیّد علی ہمدانی اوراُن کے درمیان ''آویزش'' ہوگئی۔[٦٦]

محولہ بالا آراء کی تفصیلی جانچ اُن مفروضات کی حد سے زیادہ سادہ کاری کو آشکارا کرتی ہے۔ مصادر کا ہمارا مطالعہ (بشمول اُن کے جو رفیقی صاحب کو دستیاب نہیں تھے) یہ دِکھاتا ہے کہ یہ فرض کرلینا کہ بادشاہ کے غیر مسلموں کے ساتھ دوستانہ تعلقات کیوجہ سے سید علی کے ساتھ اُن کے مراسم کشیدہ تھے، ایک سنگین غلطی ہوگی۔ یہ صحیح ہے کہ **ذخیرۃ الملوک** میں سید علی مسلم حکمرانوں کو غیر مسلموں پر مختلف ٹیکس لگانے کی ہدایت کرتے ہیں مگر مصادر میں یہ ثابت کرنے کے لئے کوئی فیصلہ کُن ثبوت موجود نہیں کہ وہ چاہتے تھے کہ سلطان قطب الدین کشمیر کو اسلام کے نظری اصولوں کو نافذ کرنے کیلئے میدان عمل بنائیں[٦٧]۔ لگتا ہے کہ اتباعِ شریعت پر زور دینے کے باوجود کشمیر میں بادشاہ کی غیر مسلم رعایا کے سلسلہ میں انہوں نے اپنی عمومی نوعیت کی کتاب میں پیش کردہ مسلمان بادشاہ کے نمونے کے بجائے حکمت عملی اور مصلحت سے رہنمائی حاصل کی ہے۔ ایک مختلف سماجی ماحول نے غیر مسلموں کی مذہبیت پر سیّد علی

کے افکار کی کس طرح صورت گری، کی اس کی عکاسی اُن کے اس مکتوب سے ہوتی ہے جو انہوں نے کشمیر سے روانگی کے بعد پکھلی سے سلطان کشمیر کو لکھا۔[۶۸] اس کبروی صوفی کا انکسار اور خدا کے مخلص برہمن پجاری کے لئے ان کا احترام مندرجہ ذیل شعر سے آشکارا ہوتا ہے جو زیر حوالہ خط میں موجود تھے:

گر برہمن حال من بیند برا ند از د درم
زانکه چوں من بَد کُنش راپیش بُت هم بار نیست

(اگر برہمن میرے اندروں میں جھانکے گا وہ مجھے اپنے یہاں سے بھگا دے گا۔ اس صورت میں وہ مجھ جیسے بُرے آدمی کو بت کے سامنے جانے کی اجازت نہیں دے گا۔)[۶۹]

پکھلی سے بادشاہ کے نام ایک اور خط میں سید علی شریعت کو ممکن حدود کے اندر ہی عام کرنے کیلئے پوری سعی کرنے کی تاکید کرتے ہیں[۷۰]۔ شریعت پسندانہ ذہنیت رکھنے کے باوجود یہ خطوط کہیں اس بات کا اشارہ تک بھی نہیں دیتے کہ وہ غیر مسلم رعایا کی عظیم اکثریت کے ساتھ بادشاہ کے غیر دوستانہ تعلقات کے خواہاں تھے۔ اسکے برعکس وہ بادشاہ کو بلاتمیز خاص و عام انصاف کرنے کی تلقین کرتے ہیں۔ اُن کے نزدیک بادشاہ کی رعایا اللہ کا عیال ہے اسلئے بادشاہ پر طاقتور کے مقابلے میں کمزور کے حقوق کا تحفظ واجب ہے[۷۱]۔

غیر مسلموں کے ساتھ سید علی کا رویہ کئی لحاظ سے غیر متعصّبانہ، باعزت اور سب سے بڑھ کر حقیقت پسندانہ تھا۔ وہ بے تعصبی اور بزرگانہ حکمت کے بغیر لوگوں کو اسلام کی طرف راغب کرنے کے بل نہیں ہو سکتے تھے۔ یہ مقبول عام نقطہ نظر کہ سید علی نے یا تو کرامات کے ذریعہ یا وادی میں تفصیلی دوروں کے

ذریعہ عوام کو اسلام میں داخل کرالیا، درج ذیل شرائط کے ساتھ مشروط ہے۔

ا۔ ابتدائی دستیاب مصادر میں وادی میں ان کی آمد کے سلسلہ میں جو متضاد شہادت موجود ہے، اس کے پیش نظر سید علی کے کشمیر میں قیام کی تاریخوں کا تعین کرنا مشکل ہے۔ چنانچہ جہاں تاریخ کشمیر کے مصنف مورّخ سیّد علی 786ھ/1384-5 کو وادی میں ان کا سال قدوم بتاتے ہیں وہیں وہ سیّد محمد خاوری کے ترقیمہ ''مقدم شریف بجو'' کا بھی حوالہ دیتے ہیں جس کے مطابق سید علی 785ھ/ 1383-84 میں کشمیر تشریف لائے[2]۔

دونوں صورتوں میں دیکھا جائے تو سید علی نے وادی میں ایک سال یا چالیس دن تک قیام کیا ہے[3]۔

۲۔ کشمیر سے روانگی کے بعد پکھلی سے اپنے منظورِ نظر مُرید مولانا محمد خوارزمی کے نام ایک مکتوب میں سید علی نے کافرستان (یعنی کشمیر) میں روحانی سعادت حاصل کرنے پر اُن کی تعریف کی ہے[4]۔

۳۔ سید علی کے ایک مُرید نورالدین جعفر بدخشی نے اپنے مرشد کی سوانح عمری میں کہیں بھی کشمیر میں ان کی سرگرمیوں کا تذکرہ نہیں کیا ہے[5]۔ اس اہم مصدر کی پُراسرار خاموشی یہ دکھاتی ہے کہ کشمیر کے متاخر مصادر میں سید علی کی کراماتی تفصیلات بعد کی اختراعات ہیں۔

۴۔ سید علی کے ایک اور سوانح نگار، سرینگر میں ایک برہمن راہب کے ساتھ اُن کے ایک ہی مقابلہ کا ذکر کرتے ہیں جس کو انہوں نے مشرف بہ اسلام کیا[6]۔ اس ماخذ میں اس بیان کے علاوہ کہ سید علی نے کشمیر میں اسلام لایا، انکی کسی اور سرگرمی کا ذکر نہیں[7]۔

دکھائی یہ دیتا ہے کہ کشمیر میں سید علی کا قیام مختصر تھا اور ایک سال سے زیادہ مدت پر مشتمل نہ تھا۔ اس مدت کے دوران وہ شاہی مہمان رہے لہذا ان کی سرگرمیاں زیادہ تر شاہی حلقوں کے اندر ہی محدود رہیں۔ انہوں نے بادشاہ کو معروف ومنکر پر اللہ کے احکامات کی تعلیم دی[۸۷]۔ علاءالدین پورہ اور دارالخلافہ کے ارد گرد کچھ تبلیغی سرگرمیوں کے علاوہ یہ نہیں لگتا ہے کہ انہوں نے عوامی رابطے قائم کئے ہوں۔ یہ بات باعث تعجب ہے کہ زبان کی رکاوٹ (barriers of linguistic communications) کے پیش نظر سیّد علی جیسے صوفی عالم اسلام کی باطنی اور ظاہری روایت (جو ان کی اکثر تصانیف میں پیش کی گئی ہے) عوام کو کیسے سمجھا سکے ہوں۔ درحقیقت سید علی کے بارے میں یہ بیان کیا جاتا ہے کہ انہوں نے خود کہا ہے کہ ان کی تصانیف میں موجود اسلام کا باطنی پیغام سمجھنا اُن کے معاصرین کے علم وادراک سے پرے ہے اور یہ کہ اس کی قدر و قیمت کا اعتراف ان کے انتقال کے سو سال بعد کیا جائے گا[۹۷]۔ یہ کہ سید علی کا اثر اولاً شاہی دربار تک ہی محدود رہا، اسکا ثبوت اُن اشعار سے ملتا ہے جو سلطان قلطب الدین نے خود اپنے مرشد کے اعزاز میں نظم کئے ہیں۔

جانم فدای برقدم خاك تو بادا یا امیر
روحم فدای برشرف نام تو بادا یاامیر
از آمدنت مشرف اسلام گشته ام
اسمم فدای برآمدن تو بادا یا امیر
چوں آمدآن شه از ملك ولایت
گرفت کشمیر از اسلام رایت

بگفتند از کہ یافت ترتیب این ملک
گفتم کہ "ازاں شاہ ہدایت"[۸۰]

کشمیر سے سیّد علی کی روانگی سے قبل سلطان نے ان کو کشمیر میں اپنے قیام میں توسیع کرنے پر آمادہ کرنے کی کوشش کی مگر انہوں نے انکار کیا۔ تاہم انہوں نے اپنے مرید مولانا محمد بلخی[۸۱] کو شریعت کے معاملات میں سلطان کی رہنمائی کرنے کیلئے مامور کیا۔ سیّد علی نے تحفہ میں اپنی کلاہ بھی سلطان کو عنایت کی جو وہ ہمیشہ اپنی ٹوپی کے نیچے پہنتے تھے۔ اس تعظیمی معمول میں قطب الدین کی پیروی سلطان فتح شاہ (93-1486) تک اس کے جانشینوں نے کی۔ جب کہ فتح شاہ کی وصیت کے مطابق ان کی نعش کیساتھ ہی اس ٹوپی کو بھی دفن کیا گیا۔[۸۳]

تاہم درج بالا بحث سے ہمارا ہر گز یہ مطلب نہیں کہ کشمیر کی مذہبی تاریخ میں سیّد علی کا رول (role) نظر انداز کرنے کے بل ہے۔ اسلام اپنی کامیابی کیلئے بہت حد تک انکے غیر معمولی رول کا مرہونِ منت ہے۔ ان کا یہ رول اس وقت نمایاں ہوا جب انہوں نے مندروں میں اونچی آواز میں بھجن گانے کی کشمیریوں کی عادت کو گوارا کیا۔ سیّد علی کے لیے یہ بات بڑی پریشانی کی باعث رہی ہوگی کہ لوگوں کی ایک مختصر تعداد بیک وقت اسلام پر ایمان بھی رکھتی ہے اور مندروں میں بھی جاتی ہے۔ مگر اس بات کیلئے ان کی داد دی جانی چاہئے۔ کہ کشمیر میں مذہبی صورت حال پر تنگ نظری کا مظاہرہ کرنے کے بجائے انہوں نے کشمیریوں کی مقبول مذہبی ثقافت اور مزاج کے ضروری عناصر کو سمجھ کر انتہائی دانشمندی اور تیز عملی حِس کا مظاہرہ کیا اور وادی میں اپنے پیروکاروں کو

مساجد میں اورادفتحیہ اکھٹے باآواز بلند پڑھنے کی اجازت دیکران مذہبی چیزوں کو تخلیقی اظہار دیا۔[۸۴]

خدا سے اِستمداد کرنے کے اس سادہ سے عمل کیلئے نہ تو حیوانوں کی قربانی کی ضرورت تھی اور نہ ڈھول بجانے کی۔ مندروں کے ڈھولکیوں نے مرورِ زمانہ کے ساتھ ساتھ برہمن پروہتوں کے بے جا غرور کی خوشامد کرنے کی فضولیت کو محسوس کیا۔ اس بات کا انعکاس اُس بے چینی سے ہوتا ہے جس کا اظہار برہمن مورخوں نے مقرر کردہ رسوم سے مقامی لوگوں کی بڑھتی ہوئی لاپرواہی برتنے پر کیا ہے۔ سری ور جیسے قدامت پرست مورخ بھی امیروں اور غریبوں کو اکھٹے بٹھا کر خدا کی حمد و ثنا کرنے کے اس نئے طریقہ سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکے۔ وہ جامع مسجد سرینگر میں مسلمانوں کی باآواز بلند دعاوں کو دیکھ کر اپنے جذبات کو چھپا نہ سکے۔ وہ لکھتے ہیں ''یہیں پر 'یاون' (مسلمان) منتر پڑھتے تھے اور ہزاروں کنولوں کی طرح دلکش لگتے تھے جن پر شہد کی مکھیاں بھنبھنا رہی ہوں''۔[۸۵]

مسلمانانِ کشمیر نے ہمیشہ اورادفتحیہ کو سیّد علی ہمدانیؒ کا الوداعی تحفہ گردانا ہے۔ اس حقیقت پر اب بھی وادی کے آستانوں اور مساجد میں واعظوں کے ذریعہ زور دیا جاتا ہے۔ کشمیر کے آستانوں اور مساجد میں، یہاں تک کہ ہمارے زمانے میں بھی اس طالبِ فیضان دعاء کے منفرد ترنم کے پس منظر میں ہم کشمیر میں ایک سہروردی صوفی کے ایک روحانی تجربے کو نیچے درج کرنا ضروری سمجھتے ہیں۔

کہا جاتا ہے کہ سیّد احمد کرمانی جو کشمیر میں سولہویں صدی میں تشریف لائے

تھے، یہ دیکھ کر کہ مسلمان مساجد میں اورادفتحیہ بلند آواز سے پڑھتے ہیں جدید اہلِ حدیث تحریک کے رہنماوں کی طرح رنجیدہ ہوئے۔ چونکہ انہوں نے اس عمل کو خلاف شریعت سمجھا اسلیئے اس کو ناپسند کیا۔ لوگوں میں یہ تبلیغ کرنے کے بعد کہ اورادفتحیہ مل کر اُونچی آواز میں مساجد میں نہیں پڑھنا چاہیے، احمد کرمانی نے ہمیشہ کیلیئے کشمیر کو چھوڑ دینے کا فیصلہ کرلیا۔ تاہم اس عمل پر روک لگانے کے وقت اس سہروردی صوفی نے اس تخلیقی رول کی اہمیت کا احساس نہیں کیا جو سید علی نے وادی میں اسلام کے زیرساخت دور میں اورادفتحیہ کو بلند آواز میں اکھٹے پڑھنے کی اجازت دیکر کشمیریوں کو اللہ کی وحدانیت کو سمجھانے کیلیئے ادا کیا ہے۔ عجیب بات ہے کہ مساجد میں اورادفتحیہ کو بلند آواز سے پڑھنے کی اہمیت ان پر بارہمولہ کے اِبلہاگ مرگ کے مقام پر ایک مراقبہ کے دوران منکشف ہوئی۔ اپنی مستغرق کیفیت میں انہوں نے سید علی ہمدانی کو غصے کی حالت میں دیکھا۔ جب انہوں نے سیّد علی سے ناراضگی کی وجہ پوچھی تو انہوں نے کشمیریوں کے اورادفتحیہ پڑھنے پر ان کے رُوک لگانے پر اپنے عدم اطمینان کا اظہار کیا۔ سیّد علی نے انہیں اس روحانی ملاقات میں بتایا کہ اورادفتحیہ کی وجہ سے ہی کشمیر میں عام لوگوں نے اسلام کو سمجھا۔ جوں ہی کرمانی اپنے روحانی تجربہ سے واپس آگیئے وہ لوگوں کو اپنا روحانی تجربہ سنانے کیلیئے الٹے پاؤں سرینگر دوڑ پڑے اور لوگوں سے یہ تاکید کرنے کیلیئے کہ فجر اور مغرب کی نمازوں کے بعد اورادفتحیہ پڑھا کریں وہ ہر کوچہ اور ہر مسجد میں چلے گیئے۔[86]

جدید استدلالی ذہن فارسی کتب تاریخ اور تذکروں میں درج اس واقعہ پر اعتبار نہیں کریگا۔ تاہم قریبی جانچ پر اس واقعہ میں ایک لطیف حقیقت

موجود ہے جس کی تصدیق معاصر کشمیری مسلمانوں کے مذہبی برتاؤ سے بھی ہوتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ جدید مورخین کو تبدیلی مذہب کے متعلق اپنے فرسودہ نظریات کو لیکر کشمیری مسلمانوں کی روزمرہ کی زندگی میں اوراد ی ادب کی اہمیت کا ابھی احساس کرنا باقی ہے۔ قرونِ وسطیٰ کے ذہن پر اسکی گرفت کا احساس کرنے کی تو بات ہی نہیں[۸۷]۔ مسجدوں اور آستانوں میں وجد کی حالت میں بندھے ہاتھوں کے ساتھ اوراد کا ورد کرنا حساس اہل نظر کیلئے اب بھی جاذبِ توجہ ہے۔ ایسی رسم جو کشمیریوں کے اسلام میں مقامی طرز عبادت کے جذب ہونے کے بارے میں پورے جوش سے بولتی ہے، اہلِ حدیث حضرات کیلئے ناپسندیدہ ہے۔ تاہم کشمیری مسلمانوں کی مذہبی روایت کا ایک محتاط تجزیہ اس بات کو منکشف کرتا ہے کہ وادی میں اسلام کی فتح کشمیریوں کی خدا سے محبت کرنے کے شوق کے طور پر ہوئی ہے نہ کہ مجرد تصور (abstraction) کے طور پر۔ بالفاظ دیگر اسلام نے کشمیر میں پہلے سید علی ہمدانی کی راہنمائی میں اور بعد ازاں نور الدین ریشی کی رہبری میں اپنی ایک الگ لوچدار روایت کی نشو ونما کی[۸۸]۔ جیسا کہ ہم آنے والے ابواب میں دیکھیں گے۔

چودھویں صدی کی شِو یوگنی لل دید کے بارے میں پہلے دیئے گئے مختصر حوالہ کو اب اپنے مناسب تاریخی پس منظر میں تفصیلی طور واضح کرنے کی ضرورت ہے۔

لل دید کی حیات کے بارے میں کم معلومات دستیاب ہیں۔ اگرچہ مسلم مصادر پر مبنی عوامی روایت کے مطابق وہ سید حسین سمنانی اور سید علی ھمدانی کی

معاصر تھیں۔ان دو صوفیاء کے ساتھ میل جول کی روایت اتنی مضبوط ہے کہ کشمیری مسلمانوں نے لل کو نہ صرف ایک مسلم صوفیہ کے طور پر بلکہ اسلام کی ایک عظیم مُبلغہ (apostle) کے طور پر بھی یادرکھا ہے۔مُلا علی رینہ (جس نے سب سے پہلے لل کا تذکرہ کیا ہے) کے مطابق وہ سید حسین سمنانی کی ایک دل پسند مُریدتھیں[۸۹]۔انہی بزرگ کے احکامات کے تحت ہی نورالدین ریشی کی ولادت کے فوراً بعد لل دید نے ان کا روحانی چارج سنبھال لیا۔علی رینہ، سید جلال الدین جہانیاں (1383-1308ء)[۸۹] اور سید علی ھمدانی[۹۰] کے ساتھ لل دید کی ملاقاتوں کا حوالہ دیتا ہے رینہ پہلا شخص ہے جس نے لل کی ''مریم مکانی'' اور''رابعہ ثانی'' کے طور پر مدح سرائی کی ہے[۹۱]۔علی رینہ کے معاصر حیدر تُل مُلی بھی سمنانی کے ساتھ لل کے میل جول، اور نورالدین ریشی کی رہبری کرنے کا حوالہ دیتا ہے۹۲۔اگر چہ تاریخ کے نقطہ نظر سے شیخ حمزہ مخدوم کے سامنے روحانی طور لل کے حاضر ہونے کی تُل مُلی کی چشم دید تفصیل کم اعتبار کی مستحق ہے۹۳۔البتہ تذکرہ نگار اس عزت وتکریم کی تصدیق کرتا ہے جو سہروردی حلقوں میں بھی لل کو حاصل تھی۔مسلم ذہن پر لل کا اثر ونفوذ اتنا غالب تھا کہ تُل مُلی کی رائے میں حمزہ مخدوم کے مریدوں کے سوا کوئی بھی انکے روحانی مقام کو پا نہ سکا[۹۴]۔

بابا نصیب الدین غازی[۹۵] اور بابا داود مشکواتی،[۹۶] جیسے صوفیاء نے لل دید کا شاندار الفاظ میں تذکرہ کیا ہے۔بابا نصیب نے اُنکی گھریلو زندگی سے متعلق سب سے پہلے جو تفصیلات دی ہیں،ان کی بعد میں بابا داود مشکواتی، ابا رفیع الدین[۹۷]،محمد اعظم دیدمری[۹۸]،عبدالوہاب نوری[۹۹]،سعداللہ شاہ آبادی[۱۰۰]

اور چرار کے ریشی ناموں[101] میں تصدیق کی گئی ہے۔ انیسوں صدیں کے اوائل کے ایک ہندو مصنف نے لل کو ہندو قرار دیا ہے۔ اگرچہ اُس نے اس یوگنی کی ابتدائی زندگی کی تفصیلات کی بنیاد مسلم مصادر پر ہی رکھی ہے[102] تاہم وہ تذکرہ نگاروں کی سید علی ھمدانیؒ کے ساتھ لل کی ملاقات کی تفصیلات کی تصدیق بھی کرتا ہے[103]۔ ان تفصیلات کو اگر بالا فطری ہالہ سے علٰحیدہ بھی کیا جائے تو بھی یہ صوفی مذکور کے ساتھ اس یوگنی کے میل جول کی روایت کی صحت کی تصدیق کرتی ہیں۔

اس صدی کی عالمانہ کوششیں لل کو شیومت کے ایک حامی کے طور پر پیش کرنے پر ہی مرکوز رہی ہیں[104] اسکے بارے میں جو کچھ لکھا گیا ہے اس میں سے اس ابتدائی شہادت کو اکثر نظر انداز کر دیا جاتا ہے جو تذکرہ جاتی تفصیلات میں لل کے بارے میں موجود ہے۔ ایسی شہادت جو لل کی شخصیت کے بارے میں ایک واضح تصور پیش کرتی ہے اور اس عزت کی توثیق کرتی ہے جو مسلمانوں میں انہیں حاصل تھی، خود تفصیلات کی اہمیت کے پیش نظر جانچ کی مستحق ہے۔ جس سوال کی پوری طرح جانچ کرنے کی ضرورت ہے وہ یہ ہے کہ شیخ حمزہ مخدومؒ کے بھائی اور قریبی مرید ملا علی رینہ[105] کے علاوہ سہروردی سلسلہ کے دوسرے اہم اور ممتاز پیروکاروں نے بھی کیوں لل کو ممتاز ترین مقام عطا کیا ہے؟ یہ سوال اٹھتا ہے کہ لل دید کے معاصر شیومت کے دوسرے روحانی پیشوا تذکرہ نگاروں کی توجہ اپنی طرف منعطف کیوں نہ کر سکے؟ مسلم صوفیاء کے ساتھ لل کے میل جول کے بارے میں تذکرہ نگاروں کی تفصیلات میں اگر اکثر باتیں صحیح بھی نہیں ہونگیں مگر ان داستانوں کے پس پردہ اسلام کے

ساتھ لل کی دوست داری سے متعلق سچائی کسی نہ کسی حد تک ضرور موجود ہے۔

حالیہ برسوں میں پندرھویں او رستارھویں صدی کے درمیان شمالی ہندوستان میں موجود بھگتی تحریک کے پس منظر میں لل کا مطالعہ کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔[۱۰۶] یہ صحیح ہے کہ لل اور بھگتی سادھوؤں، دونوں کا مطمع نظر خدا کو اپنے من کے اندر تلاش کرنا تھا تاہم اس مطابقت میں لل اور بھگتی سادھوؤں کی اپنے متعلقہ سماجوں کے مسائل پر اُن کے روّیہ میں بنیادی اختلافات کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ مزید برآں بھگتی سادھوؤں کا رویہ اسلام کے تیئں لل کے روّیہ سے بنیادی طور پر مختلف تھا۔ بھگتی مصلحین کبیر اور نانک کے برعکس لل اسلامی رسوم پر تنقید نہیں کرتی تھیں۔ خاص طور پر کبیر کے نزدیک تو مسلم رسوم جیسے حج، روزہ اور خُتنہ غیر عقلی ہیں اور اللہ کی وحدانیت کی حقیقت کو دھندلاتے ہیں۔ کبیر کے نزدیک یہی سطحی چیزیں ہندو مسلم تصادم کی وجہ تھیں۔ یہاں تک کہ معاصر مسلم سماج کی تنقید کرتے ہوئے کبیر نے ''انو بھا واجنانا'' یعنی راست علم کے مقابلے میں قرآن کو ثانوی حیثیت دیدی ہے۔[۱۰۷]

لل اور بھگتی مصلحین کے مابین موازنہ کرنے پر یہ چیزیں بھی ابھارتی ہیں کہ دونوں نے ذات پات، برہمنی برتری اور بت پرستی کے خلاف جہاد کیا۔ تاہم علاقائی ماحول کے اندر لل اور بھگتی مصلحین کے تاریخی اثر کی نزدیکی جانچ کرنے پر یہ مطابقت پُرفریب دکھائی دیتی ہے۔

جس بات پر زور دینے کی ضرورت ہے وہ بھگتی تحریک کا مصلحانہ کردار ہے جس نے ایک لحاظ سے شمالی ہندوستان کے میدانی علاقوں میں ہندوؤں کی نچلی ذاتوں میں اسلامی ثقافیت (acculturation) کے عمل کو روک لیا جو

1206ء میں سلطنت دہلی کے قیام سے بہت پہلے شروع ہو گیا تھا۔ اگر چہ بھگتی تحریک اسلام کے مقابل میں ایک چیلنج کے طور پر نہیں اُبھری البتہ اُسے نچلی ذات کے ہندوؤں کے سماجی رُتبہ کو بلند کرنے کی ایک کوشش سمجھا جا سکتا ہے۔ بھگتی مصلحین کی اس کوشش میں سماج کے نچلے طبقات میں ہند و معتقدات اور رسوم کو ذہن نشین کرانا بھی شامل تھا۔[۱۰۸] مگر بھگتی مصلحین کے بر عکس لل کی تعلیمات نے کشمیری ہندو سماج میں اصلاح کی نہ اس میں تازہ جان ڈال دی۔ لل نے کشمیری شیومت میں نئی مذہبی تحریک پر بھی کوئی زور نہیں دیا۔ حقیقت یہ ہے کہ چودھویں صدی سے ہی مقبولِ عام شیومت صرف ظاہری رسوم و رواج تک ہی محدود رہ گیا تھا۔ جس کی لل نے زبردست تحقیر کی ہے ۔سماج میں موجود اداروں اور اقدار کے خلاف اُنکے افکار کی بازگشت ہمیں ایک بھی شِیو دھرمی فرد میں سنائی نہیں دیتی جس کا نام لل کی زندگی یا انکے انتقال کے بعد لیا جا سکتا ہو۔

نا ہی لل کی صوفیانہ شاعری نے کبیر اور نانک کے ''سکھی'' اور ''سبد'' اور تُلسی کے ''کو پئی'' اور ''دوہا'' کی طرح وہ مقام حاصل کیا جو عام طور پر ہندو مذہبی کتابوں جیسے ویدوں اور اپنشدوں کو حاصل ہے۔ بھگتی مصلحین کے بر عکس ان کے گانوں کی اہمیت ہندو معتقدات اور رسوم کو سماج کے نچلے طبقات کو ذہن نشین کرانے میں نہیں ہے۔ اصل میں لل نے اپنے متقدم علماء کے متعین کردہ خطوط پر شیومت کو باعدہ طور پر پیش نہیں کیا۔ اس کے بر عکس انکے اشعار عوام کے بیم و رجا کی تصویر کشی کرتے ہیں جو اُن دانا افرد کی تعلیمات کی برائے نام پیروی کرتے تھے جن کو انہوں نے اپنا رہبر تسلیم کیا تھا۔[۱۰۹]

یہ دلیل بھی دی جاسکتی ہے کہ لل کے اشعار کی سنسکرت ہیئت کے پیش نظر اُن کے فکر پر اسلام کے اثر کی تکذیب ہوتی ہے۔ مگر ایسے پیرائے میں گفتگو کرنا لل کو اپنے ماحول سے اکھاڑ پھینکنے کے مترادف ہوگا جو یقیناً مسلم سلطنت کے قیام کے صدیوں پہلے اسلامی اثرات کیلئے کھلا تھا۔ یہ بات حیران کُن ہے کہ لل جیسی مستِ گشت صوفیہ جنہوں نے اپنے ذہن کے دریچوں کو بند نہیں رکھا تھا، کیسے سیّد حسین سمنانی، سیّد تاج الدین اور سیّد علی ہمدانی جیسے معاصرین کی موجودگی سے آنکھیں موندھ سکتی تھیں۔ ایسے حالات میں ایک ایسی عورت کیلئے جسے اعلیٰ ذات کے حساس برہمنوں نے ذات باہر کر دیا تھا تین ہی راستے تھے۔ ایک راستہ یہ تھا کہ وہ اسلام قبول کرے۔ دوسرا یہ کہ وہ ہندو سماج کی اصلاح کرے اور تیسرا راستہ یہ تھا کہ وہ ذات پات کے شکار سماجی نظم کے خلاف بغاوت کرے۔ جہاں تک پہلے راستے کا تعلق ہے، تذکرہ نگار اور مؤرخ ہمیں کوئی فیصلہ کن ثبوت پیش نہیں کرتے۔[11] یہ قیاس کہ وہ ہندو سماج میں اصلاح کرنا چاہتی تھیں اس بنیادی تاریخی رول کی پشت پر لات مارنے کے برابر ہے جو شیومت سے زیادہ اسلام کیساتھ ان کے میل جول کی تصدیق کرتا ہے۔ تاہم اس بات کی وافر شہادت موجود ہے کہ برہمنوں کے سماجی اور روحانی ڈھکوسلوں کے خلاف لل کے اشعار میں پائے جانے والے احتجاجی رجحانات نے ایسی قوتوں کو متحرک کیا جنہوں نے برہمنوں کے اس عزیز تصور کو کہ سماجی مرتبہ کا تعین ذات سے ہوتا ہے، مسترد کر دیا۔ اس سمت میں ایک اہم پیش رفت انسان کی بنیادی برابری اور احترام کے تصور کا پھوٹنا ہے جس کی اُن کے کم سن معاصر نورالدین نے پر زور طریقے سے حمایت کی۔

اسلئے یہ رائے دینا کہ لل اسلامی اثرات سے محفوظ رہیں ایک نامعقول بات ہوگی۔ کم از کم انہوں نے ذات پات کے شکار سماجی نظام کی بہت سی برائیوں کے خلاف تنقیدی رویہ کو اسلام سے اخذ کیا۔ یہ بات بھی صحیح ہوسکتی ہے کہ اسلام نے براہ راست انکے فکر پر اثر نہیں ڈالا مگر اسکے طریقہ اظہار پر اسلام کا یقیناً اثر پڑا[۱۱۱]۔ خاص کر برہمنی بالا دستی کے خلاف لل کے اشعار ایسے حالات میں کہے گئے ہیں جو مدافعت اور مساوات کی تحریک کیلئے موزون تھے لگتا ہے کہ ان ہندوؤں نے جو اسلامی ثقافیت (acculturation) کے عمل سے گذر رہے تھے، ان اشعار کو لل کا قبول اسلام سمجھا۔ یہ ایک ایسی حقیقت ہے جسکی مضبوط دستاویزی شہادت سے تصدیق ہوتی ہے۔ عوام کے شعور و آگہی پر لل کی تبدیلیٔ مذہب کا ہالہ اتنا گہرا تھا کہ نورالدین ریشی کے وہ اشعار بھی جن میں وہ اسلام پر اپنے ایمان کی توثیق کرتے ہیں، لل سے منسوب کیئے گئے[۱۱۲]۔

اگرچہ لل کے اشعار عوام کا استحصال کرنے پر برہمنوں کی مذمت کرنے کے لئے نمایاں ہیں، دورِ سلطنت کے سنسکرت تاریخ نگاروں نے اسکے بارے میں پُراسرار سکوت اختیار کیا ہے۔ بیربل کاچرو جس نے سِکھ دَور (1819-48) میں اپنی تاریخ کی تکمیل کی، پہلا پنڈت مؤرخ ہے جس نے لل کا تذکرہ کیا ہے[۱۱۳]۔ لل کے بارے میں ''اہل قلم'' [۱۱۲-الف] کی خاموشی سے ایک واضح نتیجہ یہ نکالا جاسکتا ہے کہ اعلیٰ ذات کے ہنود انہیں ایک باغی تصور کرتے ہونگے۔ اسی سے اس بات کی وضاحت ہوتی ہے کہ لل کے سب سے بڑے مداح مسلم تذکرہ نگار اور فارسی مؤرخین ہی کیوں رہے ہیں؟ یہاں تک کہ کشمیر کے ہندوؤں کی کثیر تعداد کو اسلام کے توحیدی مذہب کے نزدیک

لانے کیلئے صوفیاء اور ریشیوں کے مقابلہ میں لل کسی طور بھی کمتر قوت ثابت نہیں ہوئی۔ یہ بات مشکوک ہے کہ لل نے مندر میں داخل ہونے کے وقت بتوں کی بے حرمتی کرنے کے بارے میں سوچا ہوگا مگر یہ حقیقت کہ تذکرہ جاتی ادب میں لطیف انداز میں ایک دلیل کو اس شکل میں پیش کیا جائے۔ فکری ماحول میں ایک زبردست تبدیلی کی طرف اشارہ کرتی ہے[۱۱۴]۔ اب نہ صرف برہمنی نقطۂ نظر کو للکارا (challenge) گیا بلکہ برہمنوں کے ان دو اوصاف یعنی دانائی اور حسن سیرت کو بھی للکارا گیا جن پر ان کی اجارہ داری سمجھی جاتی تھی[۱۱۵]۔ حقیقت یہ ہے کہ لل نے اسلام کی تبلیغ نہیں کی مگر اُن کے ''واکھ'' نے جو صوفیاء کی وجودی تعلیمات سے متصادم نہیں تھا کشمیر میں اسلام کو برپا کرنے میں مدد دی۔ سیّد علی کی تصنیفات جہاں خالص تصوف سے متعلق تھیں اور انکے صوفی مریدوں کے لئے لکھی گئی تھیں[۱۱۶]۔ وہاں دوسری طرف لل نے وحدت باری کے صوفیانہ تصور کی سادہ زبان میں تبلیغ کی جس میں عوام کیلئے راست اور گہری کشش تھی۔ لل کے نزدیک اصل عبادت برہمن کے بنائے گئے مختلف رسوم و اعمال نہیں ہیں بلکہ اپنے اندر اور روزمرہ کی معمول کی زندگی میں خدا کو تلاش کرنا ہے۔

شیو ھر اُس چیز میں رھتا ھے جو ھر جگہ موجود ھے۔ اسلئے ھندو اور مسلمان کے درمیان امتیاز نہ کر۔ اگر دانا ھو تو اپنے آپ کو پھچانو وھی خدا کا صحیح علم و عرفان ھے۔

تصوف پر مبنی لل کا تصوّرِ مذہب بنیادی طور پر انسان دوستانہ اور انفرادیت

پسندانہ ہے۔ برہمن کی بالا دستی پر مبنی رسمی اور منظّم مذہب کے مسترد کرنے سے انہوں نے عام آدمی کو صوفی کے مساوات اور برادری کے تصورات کو قبول کرنے میں مدد دی۔

"میں نے فریب، جھوٹ اور عیاری کو چھوڑ دیا ۔میں نے اپنے آپ کو، خدا کو اپنے جیسے انسانوں میں دیکھنا سکھایا۔ لہٰذا میں انسان اور انسان کے درمیان فرق کیسے کرسکتی ہوں اور اپنے ہم جنس بھائی کا پیش کردہ کھانا کیسے قبول نہیں کرسکتی[۱۱۸]۔

لل نے بت پرستی پر شدید تنقید کی:

"بُت تو صرف پتھر ہے۔ مند ربھی صرف پتھر ہے اوپر سے نیچے تک سب پتھر ھی پتھر ہے[۱۱۹]۔

برہمنوں کے رسمی اعمال پر تنقید کرتے ہوئے لل کہتی ہیں:

"اُسے کُسّا (گھاس) اور تِل کے بیج کی ضرورت نہیں ہے۔ اُسے پھول اور پانی کی ضرورت نہیں۔

جو دیانت داری سے اپنے گرو کی بات مانتا ہے اور شِیو پر مسلسل غور وفکر کرتا ہے اس کا دل مسرت سے لبریز ہوگا۔ کام سے آزاد (مُکت) ہو گا اور اس کا دوبارہ جنم نہیں ہوگا۔[۱۲۰]

حیوانوں کی قربانی کو ضروری قرار دینے کے برہمن کے لالچ پر سرزنش

کرتے ہوئے لل کہتی ہیں:

"یہ تمھاری شرم کو ڈھانپتی ھے۔تم کو سردی سے بچاتی ھے۔اسکی غذاصرف پانی اور گھاس ھے۔ارے برھمن !تم کو ایك بے جان پتھر کیلئے ایك زندہ بھیڑ کی قربانی کا مشورہ کس نے دیا؟"[۱۲۱]

لل بے شک برہمن کے نفاق سے برگشتہ ہوگئی تھیں لہذا انہوں نے اپنے آپ کو عالم قرار دینے کے اس کے پندار کو بے نقاب کیا:

"بے خبر مقدس کتابیں ایسے پڑھتے ھیں جیسے طوطے اپنے پنجروں میں رام رام کی رٹ لگاتے ھیں۔ان کا پڑھنا پانی سے مکھن نکالنے کے مانند ھے۔یہ ایك بے ثمر کوشش اور بے ھودہ خود فریبی ھے"۔[۱۲۲]

اپنے زمانے کی سماجی نابرابریوں کے خلاف لل کی باغیانہ روح ان شعار سے عیاں ہے۔

"میں شرم کے بندھن کب توڑسکتی ھوں؟جب میں لعن طعن اور پھبتیوں سے بے سرو کارھوں۔میں شان وشوکت کے جامے کب اُتار سکتی ھوں؟

جب خواھشات میرے ذھن پر سوار نہیں رھنگیں"

لل کی نیم برہنگی کو ثابت کرنے کیلئے اسکے بعض اشعار کا لفظی ترجمہ کیا گیا

ہے۔اصل میں یہ اشعار اپنے سماجی پس منظر سے علاحدہ(isolate) کر کے پڑھے گئے ہیں اور ان کی تاویل کی گئی ہے۔ایسے سیاق کیلئے تاریخی حوالہ (term of reference) بغاوت کی وہ حِس ہے جو غیر منصفانہ سماجی نظم اور سب سے بڑھکر انکے روحانی مرشد سیّد حسین سمنانی نے لل دید کے اندر اُجاگر کی تھی۔

"گُرو نے مجھے صرف ایک لفظ عنایت کیاکہ اپنی خارجی دُنیا سے اپنے اندر کی دُنیا میں داخل ہوجا۔گُرو کا فرمان میرے لئے حکمِ ربانی تھااسی لئے میں نے عریاں ہو کر رقص کرنا شروع کیا"۔[۱۲۵]

سیّد علی ہمدانی سے ملا ت تک لل کے عریاں حالت میں گھومنے کی مضبوط لوک روایت موجود ہے۔جب اُن سے پوچھا گیا کہ ثقافت اور شائستگی کے مُسلمہ اصولوں کی خلاف ورزی انہوں نے کیوں کی؟ تو کہا جاتا ہے کہ انہوں نے یہ جواب دیا کہ "میرے گردو پیش مجھے کوئی مرد نظر ہی نہیں آیا"۔مگر ایک دن جب انہوں نے سیّد علی ھمدانی کو دُور سے دیکھا تو چیخ کر وہ بولیں "میں نے ایک مرد کو دیکھا ہے"۔اور اپنے آپ کو ڈھانپنے کیلئے بھاگ گئیں۔نزدیک ہی ایک نانوائی کی دُکان دیکھ کر جلتے ہوئے تندور میں چھلانگ لگادی۔نانوائی نے قتل کی سزا کے خوف سے سراسر مایوسی کی حالت میں تندور پر ڈھکن رکھدیا۔مگر وہ حیراں رہ گیا جب اُسنے اچانک لل کو جنت کے سبز زمرد کے لباس میں ملبوس ہمدان کے ممتاز ولی کا استقبال کرنے کیلئے تنور سے باہر آتے دیکھا جو نانوائی کی دکان تک لل کے پیچھے ہولئے

تھے[۱۲۶]۔اس میں کوئی شبہ نہیں کہ لل کے زاہدانہ ضبط نفس کے طرزِ زندگی نے نہ صرف نورالدین کو اپنے شباب میں بلکہ اُن خواتین کو بھی متاثر کیا ہوگا جو بعد میں نورالدین کی مرید ہوگئی تھیں[۱۲۷]۔یہ صحیح ہے کہ وہ نفس کشی یا کفارہ اور فاقہ پر تنقید کرتی تھیں، مگر فقر کی زندگی اختیار کرنے کیلئے اُن کی وعظ و نصیحت نے لوگوں کے اس گروہ پر یقیناً مطلوبہ اثر کیا ہوگا جو اپنے آپ کو ریشی کہلاتے تھے۔

''زندگی میں ،میں نے دولت چاہی نہ اقتدار
نہ میں حواس کی خوشیوں کے پیچھے دوڑی ،
اپنے خوردونوش میں اعتدال برت کر میں نے اپنی
زندگی کو قابو میں رکھا اور اپنے خدا سے لو
لگائی''[۱۲۸]۔

کشمیر کے برہمنوں کے برعکس لل گوشت کو ناپسند کرتی تھیں ہم نے اس سے قبل ہی بُتوں کے سامنے بھیڑ کی قربانی کرنے پر اُنکی ملامت کا تذکرہ کیا ہے۔اُنکی سبزی خوری نے ریشیوں کو بھی متاثر کیا ہوگا''چاہے وہ بڑے بھیڑ کو ذبح کریں یا چھوٹے بھیڑ کو۔لل کے معمول کی غذا کے طور پر اُن کے لئے ایک گول پتھر ہی ہوگا۔[۱۲۹]مست گشت ریشیوں کے سچے نقیب کے طور پر لل ایک زاہدہ تھیں جو احساس خداوندی میں گُم ہر جگہ خدا کو دیکھنے کی آرزومند تھیں[(شوژ ھارُن تھلہ تھلے) [۱۳۰]] خوردونوش کے بارے میں رائج ذات کے تصور پر مبنی ممانعت نے لل کو متاثر نہیں کیا (اَنس کھیٚنس کیاہ چھُم دِوَش) اور نہ ہی وہ ظاہر دارانہ رسوم انجام دینے کی انہیں کوئی پرواہ تھی، جو آج تک ایک

اوسط درجے کے کشمیری پنڈت کے ساتھ لازم وملزوم رہے ہیں۔

ریشی روایت ایک زبردست سماجی بحران کے دور میں نمودار ہوئی۔ حقیقت میں یہ روایت ایک ایسے ثقافتی نمونہ پر تشکیل دی گئی جو زوال پذیر برہمنی نظام، اسکے کارکنوں، اس کے نمائندوں اور اسکے عقاید سے براہ راست متصادِم تھا۔ اسلئے ریشی روایت کا نئے ثقافتی رجحان کے سیاق سے ہٹ کر مطالعہ کرنا قطع و برُید کی ایک شکل ہوگی۔ ریشی سلسلہ کے بانی نورالدین ایسی قد آور شخصیت کے ذریعہ لل کو اوتار کی رفعت دینے کے سیاق میں انکے تاریخی رول کی اہمیت کی وضاحت کرنا بھی ضروری ہے۔ جیسا کہ نورالدین اپنے ایک مشہور شعر میں کہتے ہیں:۔

"پدمان پور کی وہ لل کہ جو امرت سے سیراب ہو چکی تھیں وہ ہماری ایک اوتار تھیں ۔ اے میرا خدا ! مجھے بھی ایسی ہی روحانی طاقت بخش دے۔[۱۳۲]

بلا شبہ لل نے کشمیر میں نئے ثقافتی نمونہ کے ارتقاُ کے لئے ایک منفرد تعیین سمت عطا کی ۔ نورالدین کی روحانی زندگی کے زیر تربیت دور کے دوران لل کے واکھ کا ان پر عمیق اثر تھا۔ اسی طرح سماجی اور مذہبی امتیاز کے خلاف لل کی بغاوت کا عوام پر بھی زبردست اثر پڑا جن کے لئے ہندو مذہبی کتابوں کی رو سے بھی وہ ''مصیبت اور غلامی کی گھڑی'' میں ایک نجات دہندہ تھیں ۔ اصل میں لل سماجی ہیجان کے اس دور میں اہمیت حاصل کر گئیں جب کشمیر میں ہندو دھرم اپنی رُوبہ زوال قوت کے نتیجے میں صوفیاء کی مساویانہ روح کے ذریعہ اسلام کے پُرنور اثر کیلئے کھلا تھا۔ یہ کہ لل خود بھی دھرم کے زوال کی ہولناک

تصویر پیش کرتی ہیں اسکی مکمل تصدیق سابق بحث سے ہوتی ہے۔ یہ کہ لل شیو کی ایک زبردست عاشق کی حیثیت سے شیو دھرم کے احیاءِ نو میں کامیاب ہوئیں، ایک ایسی دلیل ہے جس کی تکذیب بعد کے زمانے کے ہمارے شیو دھرمی مورخین اور شعرا کی خاموشی سے ہوتی ہے۔ تاہم سماجی تاریخ کے نقطۂ نظر سے نورالدین جیسے پارسا مسلم کے ذریعہ لل کو اوتار کی رِفعت دینے کے تاریخی ابعاد (dimension) اہمیت کے حامل ہیں۔

ہندوں کی مذہبی کتابوں کے مطابق اَوتار دھرم کو از سر نو استحکام بخشنے کے لئے پیدا ہوتے ہیں۔ مگر جیسا کہ بھگوت پُران بار بار اس بات پر زور دیتی ہے کہ وہ ''فانی انسانوں کو گذشتہ زمانوں کی حکمت و دانائی سکھانے کے لئے سماجی منظر پر ابھرتے ہیں۔ انہوں نے بنی نوح انسان کو صحیح تناظر اور مناسب سمت سفر سِکھا دی ہے۔ انہوں نے اپنی ذات سے بہترین کردار کا نمونہ پیش کر کے لوگوں میں ہمت اور امید کو جاگزیں کیا ہے''۔[۱۳۴] لہٰذا یہ بات عیاں ہوگئی کہ نورالدین نے کیوں لل کو اوتار قرار دیا۔ لل نے اوتار کے صحیح جذبہ کے مطابق ایسا رول اختیار کیا جو موقع و محل کے تقاضوں سے میل کھاتا تھا۔ اور بے عدگیوں اور پراگندگیوں کو ترقی پذیر توازن اور ہم آہنگی میں بدل دیا ۔مختصر یہ کہ لل چاہتی تھیں کہ انسان کو زیادہ بہتر انسان بننا چاہیے اور ظلمت سے نور کی طرف آنا چاہیے۔

کشمیریوں کی لل کی اوتار کے طور پر مدح سرائی کے اثر نے بھی اسکو ایک رومانوی کردار بنانے مین بہت حد تک اپنا رول ادا کیا ہوگا۔ یہاں تک کہ ریشی تحریک سے متاثر سترھویں صدی کے ایک سہروردی صوفی لل کی اس انداز سے

مدح سرائی کرتے ہیں:

" عشق خدانے انکے تن بدن میں آگ لگادی ۔ اور انکے دل سے دھویں کے بادل بلند ہو ئے ۔ عھد اَلسَت سے[۱۳۵] گھونٹ پی کر وہ مدھوش اور مسرت سے وہ مخمور تھیں ۔عشق خدا سے سر شار کرنے والی اس شراب کا ایك جام عقل کو پا ش پاش کردیتا ھے ۔ اس شراب کا ذرا سا خمار بھی سو مٹکوں کے نشے سے زیادہ تیز ھے ۔" (۱۳۵۔الف)

یہ بات اہم ہے کہ لل اپنے معاصر سماج میں اپنے رول کی کامیابی سے پوری طرح آگاہ تھیں۔

جو کچھ بھی میں نے اپنی زبان سے کھا وہ منتر بن گیا

اسکے علاوہ یہ بھی کہتی ہیں:

میں نے اپنی روح کی پلیدگی کو جلا ڈالا۔ میں نے اپنے دل اور اسکے سارے جذبات کو ذبح کر ڈالا ۔ وھیں میں اپنی پو شاك اور جھالر پھیلا کر اور گھٹنے جھکا کر بیٹھ گئی ۔ اپنے آپ کو اس (اللہ) کے حوالے کرنے کے نتیجے میں میری شھرت دور د ور تك لل کے طور پر پھیل گئی۔[۱۳۶]

لل کے اشعار کی سمعی (aural) قدر و قیمت اور کشمیری سماج پر انکے گہرے اثرات کی وضاحت نہ صرف نورالدین اور تذکرہ نگاروں کے ان کے رول کی

مدح سرائی سے ہوتی ہے بلکہ اس حقیقت سے بھی ہوتی ہے کہ انکی تعلیمات کو برہمنوں کے بجائے سماج کے کچلے ہوئے عوام نے عملی جامہ پہنایا۔لل کے اشعار میں تحریف واضافہ یہ تاثر دیتا ہے کہ اُنکے مسلمان پیروکاروں کیلئے کہ جن کی جڑیں مقامی ثقافت میں پیوست تھیں ، ان کا کہا ہوا ہر لفظ ایک نصیحت اورایک ضابطۂ عمل بن گیا۔اگر چہ اکثر جدید محققین لل اور نورالدین۔دونوں کی صوفیانہ شاعری میں تحریف پر زور دینے کیلئے بے چین رہتے ہیں[۱۳۸] مگر بدقسمتی سے وہ اس پس منظر کی یکسانیت کا ادراک کرنے میں ناکام ہوئے ہیں جن میں یہ اشعار موزون کئے گئے ہیں۔حقیقت میں نورالدین نے جو زبان برتی وہ ان کی کوئی ذاتی میراث نہیں تھی بلکہ یہ اس ماحول سے ایک سماجی اکتساب تھا جس میں وہ پروان چڑھے۔لل اور نورالدین کی شاعری اس دور کے بہت سے کشمیریوں کے لئے روزانہ غذا بن گئی تھی جنہوں نے اپنے دو روحانی مرشدوں کے پیش کردہ تصوّر کے مطابق اپنا تصوّرِ کائنات ترتیب دیا تھا۔اوسط درجے کے کشمیری کے لئے صوفیانہ شعروادب کی جو اہمیت ہے وہ آج بھی وادی کے معاصر سماج کے مشاہدین کے سامنے عیاں ہے۔[۱۳۹]

جب ہم صوفیانہ ادب میں لل کو" رابعہ ثانی"" عارفہ" مریم مکانی" "مجنون عاقلہ" وغیرجیسے مقامات بلند پر براجمان ہونے کی شہادت پر غور کرتے ہیں تو کچھ اہم سوال یقینی طور پر اُبھرتے ہیں۔مثلاً کیا انہوں نے اسلام قبول کیا؟ اپنے معاصر سماج میں لل کی حیثیت کیا تھی؟

یہ بات ملحوظِ نظر رہنی چاہیے کہ برہمنیت دشمنی کی وجہ سے لل کو نہ صرف اپنے زمانے کے بلکہ تاریخ کشمیر کے اکثر حصے میں خواص ہندووں نے قبول

نہیں کیا اس لئے حالیہ برسوں میں لل کے احیاءِ نو کے لئے پنڈت فضلاً[۱۴۰] کی بلِ تعریف کاوشیں خلاف قیاس (paradoxical) ہیں ۔ یہ صحیح ہے کہ لل کی شاعری کہیں بھی انکے قبول اسلام کے لیے کوئی ثبوت فراہم نہیں کرتی ہے مگر سید حسین سمنانی کے ساتھ انکے قریبی میل جول کے بارے میں کچھ متاخر مصادر کی شہادت[۱۴۱] کو قرونِ وسطیٰ کے مورخین کے تخیل کی پیداوار سمجھ کر مسترد نہیں کیا جانا چاہیے ۔ یہ شہادت ہم کو بتلاتی ہے کہ لل اس زمانے کے سماج کے نچلے طبقات اور زیادہ اہم یہ کہ اپنے لوگوں کی آنے والی نسلوں سے پرے کسی تاریخی خلا میں نہیں رہتی تھیں ۔ یہ بات قرینِ قیاس ہے کہ صوفیاء کے ساتھ انکی مبینہ ملا ت کا مرکزی نقطہ اور کشمیری مسلمانوں خاص کر دیہاتی عوام کا اُنکو لل دید اور لل موج (لل ماں) کہنے کی زندہ روایت میں اسلام کے ساتھ انکے تعلق کے سلسلہ میں کچھ نہ کچھ حقیقت تو ضرور ہونی چاہیے ۔ بہر کیف ایسی شہادت اس اہم مقام کو ظاہر کرتی ہے جو لل کو کشمیری عوام کے مختلف طبقات کی زندگیوں میں یہاں کی مقامی ثقافت کی ساخت میں حاصل تھا۔ اس ثقافت نے ضروری توانائی اس آویزش، تقسیم، اضطراب اور جدو جہد سے حاصل کی جو انفرادی نفسیات میں لل اور صوفی مُبلّغین کے ذریعہ سماجی نظم کو للکارنے سے پیدا ہوگئی تھی۔[۱۴۲]

سابق بحث سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ کشمیر کے سماجی حالات نے پُر جوش صوفی مبلّغین جیسے میر محمد ہمدانیؒ فرزند میر سید علی ہمدانیؒ اور انکے بہت سے پیر کاروں کے لیے کشمیر میں اسلامی عقائد کی تبلیغ کرنے کے لئے زرخیز زمین فراہم کی۔ لہٰذا محمد ہمدانی کے بعد کے رول کو نہ صرف نئے مسلمان بنوانے کے

تبلیغی جوش بلکہ اس سے زیادہ اہم سرزمین کشمیر میں اسلامی نون کو نافذ کرنے کی اُن کے گہرے فکر کے پس منظر میں بھی مطالعہ کرنے کی ضرورت ہے جہاں پر نو مسلموں کے ذریعہ شریعت کے عدوں کی خلاف ورزی ہوتی تھی۔ اصل میں ان کا کام نہ صرف نئے سرے سے تبدیلی مذہب کروانا تھا بلکہ اس چیز کو استحکام بھی بخشنا تھا جس کی بنیاد سید حسین سمنانیؒ اور سید علی ہمدانیؒ نے پہلے ہی ڈالدی تھی۔

سید محمد ہمدانی 996ھ/1393ء میں بائیس سال کی عمر میں کشمیر تشریف لائے اُن کے اس سفر کو اُن کے والد محترم کی وصیت سے تحریک ملی جن کے بارے میں مشہور ہے کہ انہوں نے اپنے فرزند کے لئے دو تحریریں لکھ چھوڑی تھیں۔ اپنے والد محترم کی وصیت کے مطابق میر محمد ہمدانی نے اپنی تعلیم کی تکمیل کے بعد اپنے اسفار شروع کئے۔ اصل میں سیّد علی سفر کو بہترین ذریعۂ تعلیم سمجھتے تھے۔[۱۴۵]

کشمیر تشریف لانے پر محمد ہمدانی کا شاہانہ استقبال کیا گیا۔[۱۴۶] کہا جاتا ہے کہ ان کے ساتھ تین سو علماء اور اولیاء تھے۔ جن میں سے کچھ برسر اقتدار سلطان کی سرپرستی کی بناء پر یہیں پر مستقل طور پر سکونت پذیر ہو گئے۔[۱۴۷] جون راج رقمطراز ہے: ''بادشاہ یاونوں (مسلمانوں) کا مشتاق تھا۔ بہت سے یاون باقی حکمرانوں کو چھوڑ کر اس بادشاہ کی پناہ میں آ گئے جو سخاوت کے لئے مشہور تھا۔ جس طرح تاروں کے درمیان ایک روشن چاند ہوتا ہے اسی طرح ملک میرا کے محمد (میر محمد ہمدانی) یاونوں کے درمیان تھے۔ اگرچہ وہ ایک لڑکے تھے مگر اپنے علم کی بناء پر وہ ان کے سردار بن گئے''[۱۴۸]

سلطان سکندر نے سرینگر میں اسی جگہ محمد ہمدانی کے لئے ایک خانقاہ تعمیر کی جہاں پر ان کے والد نے وادی میں اپنی آمد کے موقع پر مختصر قیام کیا تھا۔اس خانقاہ کا خرچہ اُن دو پرگنوں کی آمدنی سے پورا کیا جاتا تھا۔جو محمد ھمدانی کو بادشاہ نے بخشدیے تھے۔اس کے علاوہ سرکاری بخشش کے طور پر ایک اور پرگنہ کی ساری آمدنی سید کے ذاتی استعمال کیلئے مخصوص کی گئی[۱۴۹]۔

محمد ھمدانی کی ابتدائی کامیابی سلطان کے وزیراعلیٰ اور سپہ سالار سُہہ بھٹ کا قبول اسلام ہے جس کا انہوں نے سیف الدین نام رکھا۔میر محمد ہمدانی کی زوجہ اول بی بی تاج خاتون دُختر سید حسین بیہقی کے انتقال کے بعد سُہہ بھٹ نے اپنی بیٹی سید محمد کے عقد نکاح میں دی[۱۵۰]۔

سہہ بھٹ کا قبول اسلام سرینگر کے برہمنوں کے لئے ایک ناگہانی مصیبت رہا ہوگا جنہوں نے بلاشبہ اپنی اہم پوزیشن کیلئے اسکو قریبی خطرہ سمجھا ہوگا۔یہ ممکن ہے کہ ایک بااثر وزیر کے قبول اسلام نے اسکے باقی ہم وطنوں کو اسلام قبول کرنے کی طرف راغب کیا ہوگا۔اسی سے اس بات کی وضاحت ہوتی ہے کہ جون راج سُہہ بھٹ کے مشورہ پر بادشاہ کے ہندوں کو جبراً مسلمان بنانے کے اقدامات کی مبالغہ آمیز تفصیل پیش کرتا ہے۔اگرچہ سلطان سکندر کے دورحکومت میں بعض منادر اور بتوں کی توڑ پھوڑ سے انکار نہیں کیا جاسکتا ہے[۱۵۱] جو زیادہ تر جوشیلے اور بااثر نومسلم وزیر کی اعانت کے نتیجے میں ہوئی تھی مگر اسی کے ساتھ سلطان کی ہندو بیوی شوبادیوی کے ذریعہ سنہرے لِنگ کے ساتھ شِومندر کی تعمیر کے بارے مین معاصر شہادت سے بھی صرفِ نظر نہیں کیا جانا چاہیے[۱۵۲]۔

اسی لئے جون راج کے اس بیان کو کہ سکندر نے ہندوکش پالیسی کے طور پر قصبوں اور دیہات میں مکمل طور پر مندروں کو مبینہ طور پر تباہ کیا، بلا چوں وچرا قبول کر لینا ایک بے ہودہ بات ہوگی۔ لل کے بہادرانہ احتجاج اور کبروی صوفیاء کی سرگرمیوں کی وجہ سے پیدا شدہ جوش وخروش کی معروضی تفصیلات دینے کے بجائے جون راج اُن قوتوں کے حملوں پر اپنی قوم کے ردعمل کو پیش کرنے میں فخر محسوس کرتا ہے جنہوں نے اس کی نظر میں قدیم کشمیری ثقافت کی موت کا اعلان کر دیا۔ اپنے سماجی گروہ کی برتری ثابت کرنے اور اسلام کو مسترد کرنے پر مؤرخ مذکور برہمن ذات کو آسمان پر چڑھاتا ہے۔ وہ برہمنوں کی اُن قربانیوں کی بھی بات کرتا ہے جو انہوں نے ہندوستان کے میدانی علاقوں کی طرف نقل مکانی کرنے اور جزیہ ادا کرنے کی صورت میں دیں۔ جون راج کے بقول یہ صرف برہمن ہی تھے جنہوں نے بہادرانہ طور پر اپنے مذہبی عقائد کا دفاع کیا جبکہ باقی آبادی نے بزدلی کی وجہ سے مہاجر مسلمانوں کو سلطنت کشمیر کو آلودہ کرنے کی پوری ڈھیل دی۔ تاہم اسی سانس میں اس صورتحال میں برہمنوں اور اوتاروں کی بے بسی اور اُن کے منتروں کی بے اثری کا رونا رو کر مورخ اپنی قوم کی قربانیوں اور مصائب پر اپنے بیان کی اعتباریت بھی کم کرتا ہے۔ وہ اوتار کہ جن کی روحانی طاقت پر جون راج کو کافی ناز تھا اب عام کشمیریوں کے ''گناہوں'' کے سبب پسِ منظر میں دھکیل دئے جاتے ہیں اس لئے یہ بات حیران کن نہیں کہ جون راج سراسر غرور کی بناء پر کشمیریوں کی ''وحشت ناک'' تقدیر پر عموماً اور اپنی قوم پر خصوصاً اوتاروں تک کو بھی پریشان دکھاتا ہے[۱۵۳]۔

برہمنوں کی حالت زار دکھانے کے لئے جون راج کے واویلا کا محتاط تجزیہ اپنی قوم کی شناخت کو محفوظ رکھنے کے اس کے فکر کو بھی دکھاتا ہے جو سلطان سکندر کی فرضی غارت گری سے زیادہ اسلامی ثقافیت کے تئیں بڑھتے ہوئے عوام کے مثبت رجحانات کی وجہ سے خطرہ میں پڑ گئی تھی۔ اگر ذات کے لحاظ سے حساس برہمن مورخ نے اپنی مذہبی مرکزیت کی بناء پر کشمیری سماج کے عام طبقات کا ایک بیرونی ثقافت کے اصولوں کو قبول کرنا ایک ناقابل ''معافی'' گناہ قرار دیکر مذمت کی ہے تو کوئی تعجب کی بات نہیں تاہم جون راج کے معاصر کشمیریوں کے ''گناہوں'' میں ہم برہمنی بالادستی کے خلاف سماجی احتجاج کے عناصر دیکھتے ہیں۔ یہ بات واضح کی جانی چاہیے کہ سلطان سکندر کی فرضی بت شکنی اور محمد ہمدانی کے پیروکاروں کی آمد کے نتیجے میں کشمیر میں قدیم رسوم ورواج مکمل طور پر مِٹ نہیں گئے تھے۔ اس بات پر بار بار زور دینے کی ضرورت ہے کہ کچھ مندر جو شلیے نو مسلموں نے خود ہی زمین بوس کئے ہونگے اور یہ بھی ناممکن نہیں کہ بُت پرستی کی مذمت اور مندوروں کے تقدس سے متعلق لل کے مقبولِ عام اشعار نے انہیں سماجی استحصال کے کچھ مرکزوں کے خلاف میدانِ عمل میں آنے کیلئے بھڑکایا ہو[۱۵۴]۔

مذہب کے نام پر مندروں اور بتوں کو استحصال کے ذرائع بنانے پر برہمنوں کے خلاف عوامی تحریکوں کے باوجود کشمیریوں نے مندروں اور استھاپنوں کی تاثیر کے آبائی یقین کو کُلّی طور پر مسترد بھی نہیں کیا۔ اسی وجہ سے نئی تعمیر شدہ مسلم زیارت گاہوں اور آستانوں میں ہندوں اور بودھوں کی خانقاہی زندگی کی بعض خصوصیات نمایاں حد تک باقی رکھی گئیں۔ اب بھی ہم وادی میں

دورِ وسطیٰ کی بعض زیارت گاہوں کے دروازوں پر بندھی ہوئی گھنٹیوں کو دیکھتے ہیں [۱۵۵]۔ صوفیاء کے خصوصاً ریشیوں کے تبرکات کو ان کے مقابر میں محفوظ رکھنا اور خاص خاص مواقع پر ان کی عوامی نمائش کرنا کشمیر کے اسلام میں مقامی ہندو اور بودھ رواجوں کے انجذاب کی دلالت کرتے ہیں [۱۵۶]۔ اس لئے اس بات پر بھی حیران نہیں ہونا چاہیے کہ عُرس کے موقعے پر اجتماعات میں تبرکات کی محض زیارت ہی عقیدت مندوں کی مل کر مناجات کرنے اور دعائے مغفرت کرنے کا سبب بنتی ہے۔ ایسے اجتماعات میں کشمیری مسلمانوں کے سماجی برتاؤ کی نمایاں خصوصیت قابلِ احترام چیزوں کی طرف دست بستہ توجہ مرکوز کرنا ہے جو بلاشبہ اُن کے طریقہ عبادت پر مقامی اثرات کی دلالت کرتا ہے۔ فن تعمیر کے نقطہ نظر سے بھی قرون وسطیٰ کی زیارت گاہیں ہندو بودھ اور اسلامی فنی اسالیب کی انوکھی آمیزش کی نمائندگی کرتی ہیں۔

یہ بات بھی ذہن میں رکھنی چاہئے کہ جون راج نے سلطان سکندر کے نو مسلم وزیر کی بت شکنانہ سرگرمیوں کو نہ صرف بڑھا چڑھا کر پیش کیا ہے بلکہ صوفی مبلّغین کی سرگرمیوں پر برہمنی مزاحمت کے افسانے گھڑ لئے ہیں۔ اس ''نغمہ سرائی'' کے پیچھے یہ مقصد کارفرما دکھائی دیتا ہے کہ جبری قبول اسلام کے افسانے کو دوام بخشا جائے۔ اس بات کی مکمل تصدیق جدید مورخین [۱۵۷] اور صحافیوں [۱۵۸] کی اس خاموش منظوری سے ہوتی ہے جو انہوں نے جون راج کی متعصّبانہ تحریروں کو دی ہے۔ تاہم یہ بات افسوس ناک ہے کہ جون راج یا تو اس بنیادی حقیقت کا ادراک کرنے میں ناکام ہوا ہے یا اُسنے دانستہ طور پر اس حقیقت کو نظرانداز کیا ہے کہ زوال پزیر برہمنی سماج مناسب مذہبی فلسفہ پر مبنی

ایسے مستحکم ادارے یم کرنے میں ناکام ہوا تھا جنہوں نے اسلامی ثقافیت (acculturation) کی قوت کے خلاف ایک مؤثر فصیل کا کام کیا ہوتا۔ لل کے اشعار اور دوسرے ذرایع سے معلوم ہوتا ہے کہ عام آدمی ان مختلف سماجی برائیوں کے بوجھ تلے کراہ رہا تھا، جنکو بدچلن پجاریوں سے تقویت ملتی تھی۔ حتیٰ کہ برہمن سنیاسی بھی (تذکرہ نگاروں اور فارسی مورخوں کے الفاظ میں راہب) اپنے سادہ لوح پیروکاروں کو مرعوب کرنے کے لیے جنتر منتر سے کام لیتے تھے[۱۵۹]۔ ایسے سماجی ماحول میں صوفیاء کی شخصیات کے گرد اُن کے پیروکاروں کے بُنے ہوئے کرامات کے جال نے بھی برہمنوں کے اقتدار کو کمزور کرنے میں اپنا رول ادا کیا ہوگا[۱۶۰]۔ زیارت گاہوں کے بھولے بھالے پرستاروں نے بھی کرامات گری میں بھی کچھ کم رول ادا نہیں کیا ہوگا۔ یہاں تک کہ کشمیری مسلمانوں کے مقبول عام اعتقاد کے مطابق کشمیر میں اسلام زیادہ تر برہمن راہبوں اور مختلف دیوتاؤں کیخلاف صوفیاء اور ریشیوں کی فوق الفطری کرامات کے ذریعہ ہی پھیلا۔

اس تصویر کا ایک دوسرا رُخ بھی ہے۔ فارسی مورخ محمد همدانی اور سلطان سکندر کو وادی میں اسلام کے ہیرو ثابت کرنے کے جوش میں عموماً یہ لکھتے ہیں کہ ان ہی کے اثر ورسوخ کی وجہ سے وادی سے کفر کو اکھاڑ پھینک دیا گیا۔ یہ نقطہ نظر حال ہی میں بعض جدید محققین نے بے چوں وچرا تسلیم کیا ہے جو ان کو ''اسلامی کٹرپن '' کے بہی خواہ قرار دیتے ہیں[۱۶۱]۔ آر۔ کے۔ پارمو یہ کہنے کی حد تک جاتا ہے کہ محمد ہمدانیؒ نے وہ سارے جنگجویانہ حربے آزمائے جو اشاعت اسلام کیلئے ''غازی'' کے لقب کے ساتھ منسلک ہوتے ہیں[۱۶۲]۔ تاہم محتاط تجزیہ

سے یہ بات عیاں ہوتی ہے کہ میر محمد ھمدانی اپنے ذی شان والد کی طرح مقامی لوگوں کی مذہبی اثر پزیری کے بارے میں اپنے روّیہ میں حقیقت پسند دکھائی دیتے ہیں۔ اس بات کی مکمل تصدیق شیخ نورالدین ریشی کے ساتھ اُن کے رویہ سے ہوتی ہے جنکے ہندوانہ طرزِ حیات اپنانے پر محمد ھمدانیؒ کے قریبی مریدوں یعنی سادات نے تنقید کی تھی[۱۶۳]۔ یہ بات اہم ہے کہ سادات کے راہنما نے نورالدین ریشی کو مکمل ولی قرار دے کر ان کے روحانی مقام کی مناسب قدر شناسی کی۔ اسطرح سے انہوں نے اپنے مایل بہ شریعت پیرو کاروں کے سامنے اپنی فروتنی کا اعلان کر دیا۔ اگر چہ نورالدین نے محمد ھمدانی کے ظاہری مُرید کے طور پر اپنا اندراج کرا بھی لیا مگر اہم بات یہ ہے کہ انہیں خود سید محمد ہمدانی نے وادی میں ریشی سلسلہ کو مقبول بنانے کا فریضہ سونپ دیا[۱۶۴]۔

اس طرح نورالدین نہ صرف لل بلکہ کُبر دی سلسلہ کے بھی روحانی وارث تھے۔ در حقیقت سید حسین سمنانی[۱۶۵] اور سید محمد ھمدانی[۱۶۶] کی مدح میں اُن کے اشعار کُبر وی سلسلہ کے اس اثر و نفود کی تصدیق کرتے ہیں جو صوفیاء کے کہکشاں میں اس منفرد شخصیت کی نشو نما پر پڑا ہے۔ اگر چہ محمد ھمدانی نے وادی میں سترہ سال قیام کیا، مگر لگتا ہے کہ اپنے قیام کے آخری ایّام میں اور وہ بھی عوام میں ان کی مقبولیت کے بارے میں سن کر انہوں نے نورالدین سے ملنے کی خواہش ظاہر کی۔ یہ بات اہم ہے کہ نورالدین ریشی سے ذاتی طور ملا ت کرنے کے فیصلہ کو اُن کے دوسرے سید پیرو کاروں نے زیادہ تر دو وجوہ سے پسند نہیں کیا، ایک یہ کہ جیسا کہ عرض کیا گیا ہے کہ نورالدینؒ کا زُہد اُن کے

شریعت رُخی طرز حیات سے متضاد تھا[167]۔ دوسرے یہ کہ سنت کے برعکس، سادات اپنے انساب کے بارے میں زبردست حساس تھے[168]۔ تاہم جب محمد ھمدانیؒ نورالدینؒ سے ملنے کے لئے روانہ ہوئے تو موخرالذکر ممتاز مہمان کا استقبال کرنے کے لئے اپنے مسکن سے باہر آگئے[169]۔ وہ مقبول عام شعر جس میں نورالدینؒ نے محمد ھمدانیؒ کی ملاقات کو خوش آمدید کہا ہے[170]۔ صحیح معنی میں تاریخ کے نقطہ نظر سے دو وجوہ کی بنا پر اہم ہے۔ ایک یہ کہ ابجد کے حساب سے یہ کشمیر میں محمد ہمدانی کی آمد کی تاریخ کے مطابق ہے، دوسرے یہ کہ سید محمد ہمدانیؒ کو کشمیریوں کا روحانی مُرشد قرار دیتے ہوئے نورالدین بحیثیت ایک زاہد وصوفی کے اپنے تجربے کے ثمرات کے گواہ ہیں۔ یہ ایک ایسے فرد کا تجربہ تھا جو راہ سلوک کا راہی رہ چکا تھا اور جانتا تھا کہ اس راہ میں منزلِ مقصود کا حصول کتنی اہمیت کا حامل تھا۔ اپنی بعد کی زندگی میں نورالدین حد سے زیادہ زُہد پر تنقید اور اپنے پیروکاروں کو شریعت کی پیروی کرنے کی ترغیب و تلقین کا اُن پر محمد ھمدانیؒ کے اثر کے پس منظر میں مطالعہ کیا جانا چاہیے۔ اصل میں نورالدینؒ نے اُن کبروی صوفیاء کے ساتھ اپنے قریبی روابط استوار رکھے جو محمد ھمدانیؒ کی کشمیر سے روانگی کے بعد بھی روحانی زندگی کے راہنما تھے۔ جن میں شیخ بہاؤ الدین گنج بخشؒ، شیخ سلطانؒ اور حاجی ابراھیم ادھمؒ قابل ذکر ہیں۔

سیّد بہاؤ الدین گنج بخشؒ خواجہ اسحاق ختلانیؒ کے مرید تھے۔ وہ سیّد علی ھمدانیؒ کے ممتاز ترین مریدوں میں سے تھے۔ اگرچہ انہوں نے عزلت میں زندگی بسر کی پھر بھی وہ زینہ کدل کے نیچے اپنے مسکن میں سلطان زین العابدین تک کو بھی کھینچ لانے پر قادر تھے۔ بابا عثمان اور اوچپ گنائی کے

مطابق نورالدین گنج بخشؒ کی انتہائی قدر کرتے تھے[۱۷۱]۔

شیخ سلطانؒ نے عوام کو راہِ سلوک میں راہبری کرنے کے لئے خواجہ اسحاق ختلانی اور شیخ نورالدین بدخشی سے سند حاصل کی تھی۔ دُرگجن سرینگر میں انہوں نے عوام کے فائدے کیلئے ایک خانقاہ تعمیر کی۔ زندگی کے آخری ایام میں سلطان محمد خان کی درخواست پر پکھلی ہی میں قیام پزیر ہو گئے تھے[۱۷۲]۔

حاجی ابراہیم ادھم کُبرویؒ صوفی شیخ احمدؒ کے مرید تھے اور ان کا اصلی وطن بلخ تھا۔ عالم اسلام میں اُن کے طویل اسفار نے بالآخر انہیں سلطان سکندر کے دور حکومت میں سرینگر لایا۔ خود ایک صوفی ہونے کے باوجود بھی وہ نورالدین ریشی کے زبردست مداح تھے۔ جنکے ساتھ وہ روحانی مسائل پر ایک مباحثہ میں شامل ہو گئے تھے[۱۷۳]۔ بدقسمتی سے کشمیر میں تصوف پر قدیم ترین ماخذ انکی مرتب کردہ ''مقامات'' دستیاب نہیں ہے۔ سید علی کشمیر میں تصوف کی تاریخ کے سلسلہ میں نورالدین کے رول کی تفصیلات دیتے وقت بار بار ادھمی کی کتاب کا حوالہ دیتا ہے ریشی سلسلہ کے بانی کے ساتھ میل جول کی وجہ سے مقامات کا مصنف معنی خیز انداز میں عوام میں بابا ادھمی کے نام سے مشہور ہے۔

اپنی ناخواندگی کے باوجود نورالدین ریشی کے سامنے اخذ واستفادے کیلئے ایک وسیع سلسلہ تھا۔ ان جیسے سنجیدہ متلاشی حقیقت کے لئے اُس مذہب کا علم حاصل کرنے کیلئے وادی میں کافی روحانی فیضان موجود تھا جس نے اُن کے اپنے سماجی ماحول کے اعتقادی ڈھانچہ کے لیے فوری خطرہ پیدا کیا تھا۔ نور الدینؒ کے اشعار اُن سے اختلاف رائے رکھنے والوں اور ہم خیال لوگوں سے مباحثوں کی وافر شہادت پیش کرتے ہیں۔ غاروں اور جنگلوں میں مراقبہ اور

عقوبت نفس ہی سے نہیں بلکہ وادی کے مختلف اطراف میں اپنے لمبے اسفار[۱۷۴] کے دوران ہندو زاہدوں[۱۷۵]، برہمنوں[۱۷۶]، مذہبی علماء[۱۷۷]، عوام[۱۷۸] (بشمول دیہاتی لڑکیوں کے[۱۷۹]) اور سب سے بڑھ کر محمد ہمدانی، شیخ سلطان، سلطان گنج بخشؒ جیسے صوفیاء اور ابراہیم ادھمیؒ جیسے فاضل صوفی کے ساتھ تفصیلی مباحثہ کے بعد ہی نور الدینؒ اُس علم کی پیاس بجھانے کے بل ہو سکے جوان کے ایمان و مذہب کے سلسلہ میں مشکلات اور مسائل کے حل کی طرف لیجائے۔ اس لئے کوئی تعجب نہیں کہ اپنے معمولی نسب کے باوجود نور الدینؒ نے شیخ العالمؒ اور علمدار کشمیر جیسے القاب حاصل کیے۔



حوالے اور حواشی

۱۔ کلہن، راج ترنگنی (ترجمہ اسٹائن) کتاب 4 نمبر 379۔

۲۔ ایضاً، کتاب 7، 1149؛ ایضاً، کتاب ا، مقدمہ، ص 112۔

۳۔ ایضاً کتاب 8، نمبر 885-886

۴۔ گمان غالب یہ ہے کہ قدیم ترین مسلم آباد کار موجودہ بستی ملیچ مر میں آباد تھے جو بلاشبہ سرینگر کے قدیم ترین مقامات میں سے ہے ''ملچ'' ملیچ سے مشتق ہے۔ قدیم زمانے میں غیر ملکیوں کے لئے استعمال کی جانے والی اصطلاح ''مر'' کے معنی کشمیری میں مقام کے ہیں۔ انگریزی مقامات کے ناموں کے مطالعہ کی اہمیت بیان کرتے ہوئے اے۔ ایل روز (A.L.Rowse) بہت صحیح بات بتاتے ہیں کہ ہماری ابتدائی تاریخ کے دستاویزات کا بڑا حصہ تباہ ہو گیا ہے صرف مقامات کے نام ہی وہ قابل بھروسہ وثیقے ہیں جو موجود ہیں۔'' دیکھئے

Rowse, *The Use of History*, P.188

۵۔ *The Travels of Marco Polo* (Ed and trans by Ronald Lathan) P. 79

۶۔ دیکھئے کلہن، کتاب مذکور، کتاب 7، 1149، کتاب 8، نمبر 919,923,885-86

۷۔ جب بادشاہ کلس (1063-89) نے کالاسپا (شومندر) پر سونے کی ملمع آفتابی لگانی چاہی۔ اُس کے لئے مُلکِ ترُسکا سے اسکے پاس ایک کاریگر پہنچ گیا۔ ایضاً، کتاب 7 نمبر 528۔

۸۔ ایضاً کتاب ا، ص 130

۹۔ بہارستان شاہی 14 ا بار فیع الدین، نوادر الاخبار، ورق 13 محمد اسلم، گوہر عالم، ورق 101 ب۔

۱۰۔ شاہ نعمت اللہ فارسی کے بارے میں اس سے زیادہ معلوم نہیں کہ وہ شہاب الدین سہروردی (1234-1144) کے مرید تھے۔ مؤخر الذکر نے اپنے بھتیجے ضیاء الدین ابو اسہروردی (م 1167ء) کے قائم کردہ سہروردی سلسلہ کو مقبول بنایا۔ جو مشہور صوفی تصنیف آداب المریدین کے مصنف ہیں۔

۱۱۔ بابا داؤد مشکواتی، اسرار الابرار، ورق 45، ا؛ محمد اعظم دیدہ مری، واقعات کشمیر، ص 30، پیر حسن، اسرار لاخیار (اردو ترجمہ زیر عنوان تاریخ اولیاء کشمیر، ج 3، ص 4

۱۲۔ مشکواتی، کتاب مذکور ورق 44، ا۔

۱۳۔ دیکھئے آگے

۱۴۔ Francke, Antiquities of Indian Tibet, II, P 98 *Indian Antiquary*, July, 1908, P 187.

۱۵۔ تفصیلات کیلئے دیکھئے۔ Mohibbul Hasan *Kashmir Under Sultans* , PP 34-39

۱۶۔ حُسین شاہ کے عہد حکومت (1563-70ء) تک ہم بادشاہ اور اسکی سلطنت میں مقیم بودھ علماء کے درمیان بحث و مباحثہ کے بارے میں سنتے ہیں حیدر ملک، تاریخ کشمیر، ورق 159 ب۔

۱۷۔ بہارستان شاہی، ورق 14۔ ا، حسن بن علی، تاریخ کشمیر، ورق 98۔ ا، حیدر ملک، کتاب مذکور، ورق 101 ب۔ 202، الف

۱۸۔ جون راج رقمطراز ہے کہ رنچن شو بننا چاہتا تھا دیکھئے

(Srikanth Kaul, *Rajatarangni of Jonaraja,* P 72

مگر اُس کی یہ روایت کہ دیوا سوامی برہمن نے ایک بودھ کو ہندو دھرم میں داخل کرنا مناسب نہیں سمجھا، مشکوک ہے۔ اولاً اس لئے کہ قدیم اور قرون وسطیٰ میں بودھ دھرم سے ہندو دھرم اور ہندو دھرم سے بودھ دھرم قبول کرنا عام بات تھی۔ دوسرے ایک بادشاہ کے ہندو دھرم اختیار کرنے پر سرینگر کے برہمنوں نے اس کا خیر مقدم کیا ہوتا۔ اس طرح سے سادہ لوح پجاریوں پر ان کی گرفت مضبوط ہو جاتی۔ یہ بات یقینی ہے کہ شیو دھرم میں سرایت گندے سڑے رسوم و رواج کی بناء پر رنچن نے شیو دھرم کو قبول نہیں کیا۔ بغض و عناد کی وجہ سے جون راج نے نہ صرف ان خیالات کی مسخ شدہ تصویر پیش کی جن کی وجہ سے رنچن نے شیو دھرم کو مسترد کر دیا بلکہ دانستہ طور پر اس کے قبول اسلام کا ذکر تک نہیں کیا ہے۔ محب الحسن نے صحیح بات لکھی ہے کہ حقیقت میں رنچن کے شیو دھرم قبول نہ کرنے کی وجہ یہ تھی کہ اس سے اس کی روحانی آرزوں کو اطمینان نہیں ہوا۔ کتاب مذکور ص 40 نوٹ

۱۹۔ بہارستان شاہی ورق 14 ب، بابا نصیب، مجموعہ در انساب مشائخ کشمیر ورق 19-106، مشکواتی، کتاب مذکور ورق 44 ب، ابو رفیع الدین، کتاب مذکور، 13۔ا، دیدہ مری، کتاب مذکور ص ص 29-30،

۲۰۔ فارسی مورخ (حسن ابن علی، کتاب مذکور ورق 99 ب۔ 100۔ا، حیدر ملک، کتاب مذکور ورق 102-103 الف) کہتے ہیں کہ جب ہندو اور بودھ پروہت رنچن کی روحانی جستجو کو مطمئن نہ کر سکے تو اسنے آخر پر یہ فیصلہ کیا کہ اگلی صبح کو جس شخص سے سب سے پہلے اس کی ملاقات ہوگی وہ اُسی کا مذہب قبول کریگا۔ اُسی صبح اپنے محل کے نزدیک سید شرف الدین کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھ کر، اُس کے ساتھ بحث و مباحثہ کے بعد وہ مسلمان ہو گیا۔ رنچن کے قبول اسلام کی واضح حقیقت کو اگرچہ مورخین نے بالا فطری انداز میں بیان کیا ہے مگر یہ اسلام کے زیر ساخت دور میں پہلے سہروردی صوفی کے تاریخی رول کی مکمل توثیق کرتی ہے۔

۲۔ ایضاً

۲۱۔ بہارستان شاہی، ورق 15۔ا، ب، حسن ابن علی، کتاب مذکور ورق 100 ب۔ 101۔ا، حیدر ملک، کتاب مذکور، ورق 103۔ا، ب۔

۲۲۔ فرینک (Francke) کتاب مذکور ص 98۔

۲۳۔ رفیق (Sufism in India Vol,I,P 290 n) اور رضوی (Sufism in Kashmir ,pp 9-10) رنچن کی سیاسی ہوس اور شاہ میر کے ساتھ اس کے میل جول کو اسکے قبول اسلام کا سبب قرار دیتے ہیں، یہ نقطہ نظر، سید شرف الدین کے ساتھ رنچن کے میل جول سے متعلق مقامی مورخین کی فراہم کردہ واضح حقائق پر مبنی ہونے کے بجائے محض ابوالفضل (آئین اکبری) ج II، ص 184) کی غلط توجیہہ پر مبنی ہے۔ جو چیز رنچن کے قبول اسلام کو ایک سیاسی واقعہ قرار دینے کی نفی کرتی ہے وہ یہ حقیقت ہے کہ اس نے ایک نو مسلم کے بجائے ایک بودھ شہزادے کی حیثیت سے عنان حکومت سنبھال لی تھی۔ اس نقطہ نظر کے لیے اس بنیاد پر مضبوط جواز

تلاش کرنا اس وجہ سے بھی دشوار ہے کہ بادشاہ ہوتے ہوئے بھی رنچن نے سرینگر کے برہمن پروہتوں سے مباحثہ کئے جو جیسا کہ عرض کیا گیا ہے اسکے روحانی درد کا درمان فراہم کرنے میں ناکام ہوئے۔

۲۵۔ بہارستان شاہی، ورق 15 الف، حیدر ملک، کتاب مذکور، ورق 84 الف، حسن ابن علی، کتاب مذکور ورق 102 الف، مشکواتی، کتاب مذکور ورق 50 الف، رفیع الدین، کتاب مذکور ورق 17۔ب، دیدہ مری۔ کتاب مذکور، ص 30

۲۶۔ اس کے نسب سے متعلق مختلف آراء کے لیے دیکھئے:

N.K.Zutshi,Sultan Zain-ul-Abidin of Kashmir,.pp5-7

۲۶۔ تفصیلات کے لئے دیکھئے محب الحسن، کتاب مذکور، ص ص 43-48

۲۷۔ کتاب مذکور، ص 30۔

۲۸۔ جون راج، راج ترنگنی (ترجمہ دت) ص 44

۲۹۔ ابا رفیع الدین، کتاب مذکور، ببعد ورق 23 الف؛ محمد اسلم، کتاب مذکور، ورق 110 ب؛ سید علی، تاریخ کشمیر، ص 10۔

۳۰۔ سید علی، کتاب مذکور، ورق 1 الف، دیدہ مری، کتاب مذکور ص 38، وہاب، کتاب مذکور، فولیو 69، محمد اسلم، کتاب مذکور، فولیو ورق 116، الف۔ب۔

۳۱۔ سید علی، کتاب مذکور، ورق 2؛ رفیع الدین، کتاب مذکور، ورق 23 ب؛ وہاب، کتاب مذکور، ورق 69، الف، ب۔

۳۲۔ مشکواتی، کتاب مذکور، ورق 33 الف؛ دیدہ مری، کتاب مذکور، ص ص 35-38، وہاب، کتاب مذکور روق 69 الف۔

۳۳۔ یہ سرینگر کے جنوب مغرب میں 34 میل کی دوری پر واقع ہے۔

۳۴۔ سید علی، کتاب مذکور، ورق الف، وہاب، کتاب مذکور، ورق 69 ب

۳۵۔ مشکواتی، کتاب مذکور، ورق 33 الف۔ب، دیدہ مری، کتاب مذکور، ص 38؛ وہاب، کتاب مذکور، ورق 69 الف۔

۳۶۔ بابا نصیب الدین غازی نور الدین کا سلسلۂ نسب قبیلۂ پاسبان سے ملاتے ہیں۔ دیکھئے بابا نصیب الدین، نور نامہ، ورق 2 ب۔

۳۷۔ کلیات شیخ العالم، ص 22۔

۳۸۔ نور الدین اپنے والد کو اعمال صالحہ کا حامل قرار دیتے ہیں جو قبول اسلام کے بعد مذہبی فرائض پر سختی سے کاربند رہے۔ ایضا ص 172۔

۳۹۔ ایضا ص 7,204,201,192,192,190,174

172,171,167,164,163,160,155,153,150,148

۴۰۔ ایضاً،ص 22۔

۴۱۔ پیر حسن، کتاب مذکور، III، ص 10۔

۴۲۔ خروار صدیوں سے کشمیر میں معیاری وزن رہا ہے۔ ایک خروار 177 پونڈ کے برابر ہے۔ دیکھئے والٹر لارنیس:
The Valley of Kashmir ص ص 243-244۔

۴۳۔ پیر حسن، کتاب مذکور، ص 10۔

۴۴۔ ایضاً، مشکواتی، کتاب مذکور، ورق 33 الف، وہاب، کتاب مذکور، ورق 69 ب۔

۴۵۔ پیر حسن، کتاب مذکور، ص 10

۴۶۔ موضع کیموہ یا قدیم کتی موسا (راج ترنگنی، ترجمہ اسٹائن II، 55 اور نوٹ) نور الدین کی جائے ولادت ہونے کی بنا پر مشہور ہے یہاں سے سیّد حسین سمنانی کا آستانہ تقریباً سات کلومیٹر کی دوری پر واقع ہے۔ کیموہ میں ہی اپنی روحانی زندگی کے دور اول میں شیخ نے بارہ سال تک ایک غار میں خلوت گزینی کی۔

۴۷۔ دیکھئے اسحاق خان کا مقالہ بعنوان: "The Mystical Career and Poetry of Nuruddin Rishi of Kashmir *Socio- Historical Dimensions*"
درمجلہ: *Studies in Islam*، جنوری۔ اپریل 1982 ص ص 101-02

۴۸۔ ملا علی رینہ، تذکرۃ العارفین، ورق 37 الف، 41 ب؛ حیدر تُل ملی، ہدایۃ المخلصین، اوراق 188 الف ب۔

۴۹۔ رینہ، کتاب مذکور، ورق 41 ب، سعد اللہ شاہ آبادی، باغ سلیمان اوراق 72 الف۔ ب۔

۵۰۔ تفصیلی سوانح کے لئے دیکھئے: سیدہ اشرف ظفر، سید میر علی ہمدانی دہلی 1987: محمد ریاض، احوال و آثار و اشعار میر سید علی ہمدانی، اسلام آباد (پاکستان) 1985۔

۵۱۔ رفیقی، کتاب مذکور، ص ص 35-36

۵۲۔ سید علی، کتاب مذکور، ورق 3 ب، بادیدہ مری، کتاب مذکور ص 36؛ وہاب، کتاب مذکور، ورق 58 ب۔

۵۳۔ بہارستان شاہی، ورق 24 الف؛ حسن ابن علی، کتاب مذکور اوراق 109 ب۔ 110 الف؛ وقف نامہ بھی دیکھئے جس کا حوالہ پیر حسن نے تاریخ حسن ج ا۔ ص 332 میں دیا ہے۔

۵۴۔ بابا نصیب، کتاب مذکور، ورق 205 الف؛ محب الحسن، کتاب مذکور ص 56۔

۵۵۔ سلطان شہاب الدین (1354-73) اپنے دو ہندو وزراء اُدیشری اور کوٹا بٹ پر غیر معمولی اعتماد کرتے تھے۔ جون راج، کتاب مذکور ص 41، بہارستان شاہی، ورق 21 الف، فارسی مورخ اُدیشری کو اُدشہر وال کا نام دیتے ہیں۔

۵۶۔ ایضاً، ص 53؛ سری ور، کتاب مذکور، ص 142

۵۷۔ اس میں اسوقت خانقاہ معلیٰ اور اسکے قرب وجوار کا علاقہ شامل ہے۔

۵۸۔سید علی، کتاب مذکور ورق 4،ب؛ وہاب، کتاب مذکور ورق 115۔الف۔

۵۹۔جون راج، کتاب مذکور، ص 53

۶۰۔وہاب، کتاب مذکور، ورق 147ب۔

۶۱۔ایضاً، اوراق 147ب۔ 48ب؛ حسن ابن علی، کتاب مذکور، ورق 108ب؛ حیدر ملک چاڈورہ، کتاب مذکور، ورق، 110ب۔

۶۲۔عوام کی سماجی زندگی کے وضع قطع میں اسلام کے زیر سایہ جو تبدیلی آئی اسکی عکاسی برہمن تاریخ نگاروں کے احتجاجوں سے ہوتی ہے۔دیکھئے جون راج، کتاب مذکور، ص ص 57، 59،

سری ور، کتاب مذکور، ص ص 235، 319، 320؛ اسحاق خان کا مقالہ بعنوان ''The Impcat of Islam on Kashmir in the Sultanate period,1320-1586

درمجلہ: *Indian Economic and Social History Review* ,vol xxIII,no-2,1986.

۶۳۔سید علی ھمدانی، مجموعہ رسائل (مکتوبات) محمد ریاض، کتاب مذکور، ص ص 54، 143۔44

۶۴۔سید علی ھمدانی کی اورادفتحیہ کے کئی مقبول عام ایڈیشن شایع ہو چکے ہیں۔اہل حدیث مساجد کو چھوڑ کر کشمیر میں مشکل سے ہی کوئی مسجد ایسی ہوگی، جہاں اورادفتحیہ کے کئی کئی نُسخے اُن لوگوں کے مطالعہ کے لئے نہ رکھے گئے ہوں، جنہیں یہ زبانی یاد نہیں۔اوراد کے اردو ترجمہ اور شرح کے لئے دیکھیے اسد اللہ دوار کی، تفہیم الاوراد ، لاہور؛ اورادفتحیہ، اردو ترجمہ از مولوی محمد ابراھیم، سرینگر۔

۶۵۔جی۔ایم۔ڈی صوفی، کشیر، ج۔الف، ص 81؛ محبّ الحسن، کتاب مذکور ص 235؛ سیدہ، شرف ظفر، کتاب مذکور، ص 127۔

۶۶۔رفیقی، کتاب مذکور، ص 39

۶۷۔رفیقی صاحب غلطی سے یہ تاثر پیدا کرتے ہیں کہ کشمیر کے ہنود کے ساتھ سید علی کا رویہ امتیازی تھا۔دیکھئے رفیقی، کتاب مذکور ص ص 84,82، بدقسمتی سے ان کا مطالعہ ذخیرۃ الملوک میں سید کے نظری ضابطوں پر مبنی ہے نہ کہ اس ولی اللہ کے کشمیر میں تاریخی رول پر جس میں مصلحت اور بزرگارنہ حکمت نے ان کی رہنمائی کی تھی۔

۶۸۔بتایا جاتا ہے کہ پکھلی میں مشرق سے کشمیر اور مغرب میں سندھ کے بیچ کا علاقہ شامل تھا۔اس میں کشن گنگا کی نشیبی وادی اور ندیوں کی وادی جو موخر الذکر میں بہتی ہیں، بھی شامل ہیں۔اسٹائن " Memoir on the Ancient Geography of Kashmir"

کلہن، کتاب مذکور، ج2، ص، 434۔

۶۹۔سید علی ہمدانی، مکتوبات، ورق 26ب، رسالہ عقبات بحوالہ ریاض، کتاب مذکور، ص 54۔

۷۰۔ایضاً۔

۷۱۔ایضاً، ذخیرۃ الملوک میں بھی سیّد علی ہمدانیؒ مسلمان سلاطین کو اپنی غیر مسلم رعایا کے حقوق کا تحفظ کرنے کی ہدایت

کرتے ہیں۔

۷۲۔ سید علی، تاریخ کشمیر، اوراق 2 الف، 3 ب۔

۷۳۔ امیر احمد رازی (ہفت اقلیم، ورق، 93 الف) کشمیر میں سید علی ہمدانی کی ایک ہی تشریف آوری کا ذکر کرتے ہیں، دلچسپ بات یہ ہے کہ رازی واحد مصنف ہیں جو وادی میں سید کے چالیس روزہ قیام کی بات کرتے ہیں (چہل روز توقف کرد) ایضاً

۷۴۔ سید علی ہمدانی، مکتوبات، اوراق 26 الف۔ب۔

۷۵۔ تاہم یہ بات غلط ہے کہ جعفر بدخشی کشمیر کا تذکرہ بالکل ہی نہیں کرتا۔ اصل میں ''بطرف محشر رفت'' (خلاصۃ المناقب) ورق 129) اکثر تذکرہ نویسوں نے غیر ارادی طور پر ''بطرف کشمیر رفت'' کے بجائے لکھا ہے۔

۷۶۔ حیدر بدخشی، منقبۃ الجواہر، روق 75 الف۔

۷۷۔ اپنی ایک نظم میں سلطان قطب الدین نہ صرف خود اُسے بلکہ کشمیر کو اسلام کے قریب لانے پر سید علی ہمدانی کو خراج عقیدت پیش کرتے ہیں (گرفت کشمیر از اسلام رایت)

۷۸۔ یہ کہ سلطان سید علی کو اپنا روحانی پیشوا مانتے تھے، اس کی تصدیق نہ صرف مصادر سے بلکہ اس خطاب (شاہ ہدایت) سے بھی ہوتی ہے جو سلطان نے سید کو دے دیا تھا۔ ایضاً

۷۹۔ جعفر بدخشی، کتاب مذکور ورق 20 ب

۸۰۔ حیدر بدخشی، کتاب مذکور، ورق 75 الف

۸۱۔ کشمیر میں وہ عام طور پر پیر حاجی محمد کے نام سے مشہور ہیں دیکھئے۔ پیر حسن، اسرار الاخیار (اردو ترجمہ) ص 20۔

۸۲۔ وہاب، کتاب مذکور، فولیو 151 ب؛ حسن بن علی، کتاب مذکور اوراق 110 ب؛ مجموعہ در انساب مشائخ کشمیر۔ ورق 111 ب۔

۸۳۔ حسن ابن علی، کتاب مذکور، 110 الف؛ حیدر ملک، کتاب مذکور، ورق 111 الف۔

۸۴۔ ''ذِکر'' کشمیر میں کبروی سلسلہ کی بڑی سرگرمی تھی۔ یہاں تک کہ خانقاہ معلیٰ میں باقاعدہ حاضری عملی طور پر رُکنیت کا بہترین اشاریہ تھا۔ ذکر کی اہمیت کے لئے دیکھئے قرآن، سورۂ 18، آیت 24، سورہ 33، آیت 41، سورہ 34، آیت 22، سورہ 43، آیت 36۔ سورہ 63، آیت 9 وغیرہ۔

۸۵۔ سری ور، کتاب مذکور، ص، 235۔

۸۶۔ سید علی، کتاب مذکور، فولیو 31 الف؛ وہاب، کتاب مذکور، ورق 105 الف۔

۸۷۔ بروس لارنیس (Bruce Lawrence) بجا طور پر لکھتے ہیں کہ مناجاتی دُعاؤں کا علماء نے مطالعہ نہیں کیا ہے۔ دیکھئے:

Lawrence, Notes from a Distant Flute: The Extant Literature of pre Mughal Indian Sufism, Tehran, 1978.

۸۸۔

مصنف کا یہ مقالہ بھی دیکھئے:

"Islam in Kashmir : Historical Analysis of its Distinctive Features"

(*Islam in India,* ed. Christain W. Troll) pp 94-5

" Towards an Analysis of a Popular Muslim Ritual in the Kashmiri Environment"

یہ مقالہ فروری 1988 میں انڈیا انٹرنیشنل سینٹر، نئی دہلی میں جواہر لال یونیورسٹی کے زیر اہتمام منعقدہ بین الاقوامی سیمنار بعنوان "New History" میں پیش کیا گیا۔

۸۹۔علی رینہ، کتاب مذکور 37الف، 41ب۔

۸۹۔الف۔ایضاً اوراق 36الف ب۔38الف۔مخدوم جہانیان کے متعلق مختصر معلومات کے لیے دیکھئے عفیف، تاریخ فیروز شاہی، ص ص 514-16 خلیق احمد نظامی کی کتاب بعنوان: *Some Aspects of Religion and Politics in India* ص 225 نوٹ۔

۹۰۔علی رینہ، کتاب مذکور، اوراق 37الف ب۔38ب۔

۹۱۔ایضاً

۹۲۔حیدر تلی ملی، ہدایۃ المخلصین، اوراق 188الف ب۔

۹۳۔ایضاً۔

۹۴۔ایضاً، 189الف۔

۹۵۔بابا نصیب، کتاب مذکور، اوراق 83الف ب۔84الف ب۔

۹۶۔مشکواتی، کتاب مذکور، اوراق 320الف ب۔324الف۔

۹۷۔ایضاً

۹۸۔دیدہ مری، کتاب مذکور، مخطوط نمبر 1843، ورق 29، مخطوط 100، اوراق 20الف ب۔

۹۹۔وہاب، کتاب مذکور، اوراق 151ب، 164ب۔166الف۔

۱۰۰۔شاہ آبادی، کتاب مذکور، اوراق 90الف ب۔

۱۰۱۔بابا کمال، ریشی نامہ، ص ص 353-55؛ بابا خلیل، روضۃ الریاضات ص ص 832-146

۱۰۲۔بیربل کاچرو، مجموعۃ التواریخ، اوراق 73ب، 74ب، 75۔الف، ب۔

۱۰۳۔ایضاً، 76الف ب۔

۱۰۴۔دیکھئے بی این پارمو، *The Ascent of Self*، دہلی 1978؛ جیالال کول، لل دید، ساہتیہ اکادمی، 1973ء

۱۰۵۔علی رینہ، کتاب مذکور، اوراق 37الف ب۔38الف، 41ب۔

۱۰۶۔مہندر رینہ۔ "لل دید اور بھگتی مارگ" شیرازہ 18VI، نومبر۔دسمبر 1979، نمبر 7، 8، ص ص 171-83

۱۰۷۔اسلام پر کبیر کے خیالات پر تنقیدی جائزے کے لئے دیکھئے عزیز احمد کی کتاب

Studies in Islamic Culture in the Indian Environment. PP 47-143

۱۰۸۔ S.C. Malik, Indian Movements:Some Aspects of Dissent, Protest and Reform, Simla 1978

ص ص 46-48,51,55-58,114-116,118-20

۱۰۹۔ Grierson and Barnett, *Lalla Vakyani*, Preface, V-VI

۱۱۰۔یہ بھی ایک وجہ ہے کہ متقدم تذکرہ نگار کہیں بھی لل کے مقبرہ یا مندر کا حوالہ نہیں دیتے۔اگر چہ ایک لوک روایت یہ بھی ہے کہ لل کو بجبہاڑہ میں دفن کیا گیا۔ بابا نصیب کے آستانہ کے قریب واقع اسکی فرضی قبر مجھے بعد کے دور کی لگتی ہے۔

۱۱۱۔رفیقی نے لل دید کا مکمل علاحدگی (isolation) میں مطالعہ کرنے کی بے انتہا غلطی کی ہے کہ جس کو اسلام کے ساتھ کسی بھی قسم کا تعلق نہیں ہے۔دیکھئے رفیقی، کتاب مذکور،ص 145۔

۱۱۲۔بیربل کاچرو لل کو ہندوں کی بزرگ، پاکباز اور صاحب دل خاتون قرار دیتے ہیں جو خدائی ظہور کے شہہ نشین پر آ گئی تھیں۔دیکھئے کاچرو، کتاب مذکور ورق 99ب۔

۱۱۳۔کشمیری پنڈت اپنی روایات پر بہت فخر کرتے تھے اس لئے اپنے آپ کو اہل قلم کہتے تھے۔

۱۱۴۔بابا نصیب پہلے تذکرہ نویس ہیں جنہوں نے لل دید کے مندر میں جا کر پیشاب پھیرنے کی ناقابل یقین کہانی بیان کی ہے۔البتہ وہ مکالمے جو انہوں نے برہمن سادھو، لل اور نورالدین کے ساتھ منسوب کئے ہیں وہ سترھویں صدی کی مذہبی صورت حال میں احتجاجی رجحان کے عکاس ہیں۔دیکھئے بابا نصیب، کتاب مذکور، ورق 184۔الف

۱۱۵۔ایضاً

۱۱۶۔سید علی ہمدانی کی تصانیف کی تفصیلی معلومات کے لیے دیکھئے محمد ریاض، کتاب مذکور

۱۱۷۔جیال کول، کتاب مذکور۔ص 107۔

۱۱۸۔ایضاً

۱۱۹۔ ایضاً ص 16

۲۲۰۔ ایضاً ص 120۔

۲۲۱۔ ایضاً

۲۲۲۔ ایضاً ص 104۔

۱۲۳۔ ایضاً ص 103۔

۱۲۴۔ایضاً ص 12-33، پارمو یہ رائے دیتے ہیں کہ ''عریاں رقص کرنا'' یہ کہنے کا استعاراتی انداز بیان ہے کہ

صوفیانہ علم کے خزانوں کی کلید حاصل ہونے پر اُسے بے انتہا مسرت حاصل ہوئی ہے۔

۱۲۵۔ پارمو، کتاب مذکور ص 59

۱۲۶۔ کتاب مذکور، ص ص 1-3;121-122 Grierson and Barnett

۱۲۷۔ دیکھئے ضمیمہ Women Saints of Kashmir

۱۲۷، الف۔ جیال لال کول، کتاب مذکور ص 99

۱۲۸۔ ایضاً ص 98۔

۱۲۹۔ پارمو، کتاب مذکور، ص 7، پارمو نے اس شعر کو لل کی ظالم ساس کے خلاف اسکی نفرت کا اظہار سمجھا ہے۔ جس پر یہ الزام لگایا گیا ہے کہ اُسے لل کے کھانے کے برتن میں ایک گول پتھر رکھنے کی لت پڑ گئی تھی۔
مگر یہ ناقابل تصور ہے کہ لل نے ناکافی غذا ملنے پر احتجاج کیا ہوگا تاہم مناسب رائے یہ ہے کہ یہ صوفیاء کی انتہائی زاہدانہ مشقتوں کے ذریعہ اعلیٰ ترین ضبط نفس کی کوشش ہے۔

۱۳۰۔ عبدالاحد آزاد، کشمیری زبان اور شاعری، ج 2، ص 113۔

۱۳۰۔ الف۔ جیال لال کول، کتاب مذکور ص 47۔

۱۳۱۔ جیالال کول، اور نندلال طالب، لل دید (انگریزی) طبع ثالث ص ص 41,43,110-112,136-141

۱۳۲۔ کلیات، ص 21۔

۱۳۳۔ کشمیر میں ہندو دھرم کس حد تک زوال پذیر ہو گیا تھا اس کا ثبوت برہمن پجاریوں اور راہبوں کے خلاف لل دید اور نورالدین کے شعری احتجاج سے ملتا ہے۔

۱۳۴۔ بحوالہ آر کے پانڈے، *The Concept of Avatars*، ص ص 8-9

۱۳۵۔ اَلَستُ بِرَبِّکُمْ قَالُو بَلٰی ' کیا میں تمہارا پروردگار نہیں ہوں؟ اللہ تعالیٰ نے پوچھا اُنہوں نے کہا ''ہاں''۔ اللہ اور انسانی ارواح کے مابین میثاق کے لئے دیکھئے قرآن شریف، سورہ 7، آیت 172۔

۱۳۵۔ جیال کول، کتاب مذکور، ص ص 1-2۔

۱۳۶۔ ایضاً ص 59۔

۱۳۷۔ ایضاً ص 117۔

۱۳۸۔ بابا خلیل کسی قدر تفصیل کے ساتھ لل دید کے مقولوں پر بحث کرتے ہیں۔ اگر چہ اسے اسبات کا احساس ہے کہ ان میں سے بہت سنسکرت میں ہیں۔ دیکھئے خلیل، کتاب مذکور، ص 846

۱۳۹۔ رفیقی کا یہ بیان کہ یا تو نورالدین کے پیروکاروں نے انہیں برتر ثابت کرنے کے لئے غلطی سے لل کے اشعار ان کی طرف منسوب کئے ہیں یا پنڈت دھرن داس نے نورالدین کے کچھ اقوال کو لل کے سمجھ کر یا جان بوجھ کر گریرسن (Grierson) کے سامنے پڑھے'' (کتاب مذکور ص 151)، سماجیاتی اصطلاح میں کشمیریوں کی اپنی ثقافتی میراث سے باہر آجانے سے انکی نارضامندی کو زیر نظر رکھنے میں ناکام نظر آتا ہے۔ جس میراث کو وہ

برہمنیت کو مسترد کرنے کے بعد بھی اپنا تصور کرتے تھے۔

۱۴۰۔ جیال کول، کتاب مذکور، پارمو، کتاب مذکور۔

۱۴۱۔ علی رینہ، کتاب مذکور، اوراق 37 الف، 41 ب

۱۴۲۔ اسحاق خان "The Impact of Islam on Kashmir" کتاب مذکور ص 199

۱۴۳۔ سید علی، کتاب مذکور، ورق 9 ب، بہارستان شاہی، اوراق 26۔ الف؛ مشکواتی کتاب مذکور، ورق 37 ب، دیدہ مری، کتاب مذکور ص 42۔

۱۴۴۔ وہاب، کتاب مذکور، ورق 162 الف

۱۴۵۔ ایضاً ورق 155 ب

۱۴۶۔ بہارستان شاہی ورق 25 ب، 26 حیدر ملک، کتاب مذکور، دیدہ مری، کتاب مذکور، ص 37، مشکواتی کتاب مذکور، ورق 145 ب۔

۱۴۷۔ دیدہ مری، کتاب مذکور ص 42؛ وہاب، کتاب مذکور ورق 62 ب۔

۱۴۸۔ جون راج، کتاب مذکور ص 57۔

۱۴۹۔ سید علی، کتاب مذکور، ورق 10 الف، 12 الف ب، 35 الف ب؛ 36 الف ب، مشکواتی، کتاب مذکور، ورق 38 الف؛ دیدہ مری، کتاب مذکور، ص 42؛ وہاب، کتاب مذکور، ورق 6 ب۔

۱۵۰۔ کشمیر میں بیہقی سادات کے رول کے لئے دیکھئے محب الحسن، کتاب مذکور، ص ص 08-62,74,1286,220, 107 نوٹ۔

۱۵۱۔ مرزا حیدر دوغلت 1546ء کے قریب لکھتے ہیں ''عجائبات کشمیر میں اولین اور نمایاں ترین عجوبہ یہاں کے بت خانے ہیں۔ کشمیر اور اسکے گردونواح میں ایک سو پچاس سے زیادہ منادر ہیں۔ باقی دنیا میں ان جیسی ایک بھی عمارت نہ دیکھی گئی اور نہ سنی گئی ہے۔ کتنا عجیب ہے کہ یہاں ان میں سے ایک سو پچاس موجود ہیں۔ تاریخ رشیدی ص 426، ابوالفضل آئین اکبری ج 2، ص 124،) اور جہانگیر (تزک جہانگیری ج 2، ص 150) بھی وادی میں شاندار بت خانوں کی موجودگی کی تصدیق کرتے ہیں۔

۱۵۲۔ جون راج (دیکھئے کول، کتاب مذکور، بند نمبر 544، گنیش مندر میں پائے گئے ایک مجسمہ پر شاردا رسم الخط میں موجود درج ذیل انتسابی نوٹ بادشاہ کی مبینہ بت شکنی کو مشکوک بناتا ہے۔

''سک'' 85 سری سکندر سہاراجیا سمکھبا پتی رہوا کستو کاتاتھا'' (کشمیر یونیورسٹی کے سینٹر آف سینٹرل ایشین اسٹیڈیز کے ریڈر جے ایل بھان کے غیر مطبوعہ مقالے کے حوالے سے)

۱۵۳۔ جون راج، کتاب مذکور، ص 9۔

۱۵۴۔ بابا نصیب، ماقبل

۱۵۵۔ مثال کے طور پر سری نگر میں شاہ ہمدان کے نام پر بنائی گئی مشہور مسجد دیکھئے۔

۱۵۶۔دیکھئے فوٹوگراف

۱۵۷۔دیکھئے پارمو A History of Muslim Rule in Kashmir ص ص129-130۔

۱۵۸۔گاشہ لال کول کی تصنیف Kashmir Through the Ages اتنی مقبول ہوئی ہے کہ اسکی کئی طباعتیں منظر عام پر آ گئی ہیں۔

۱۵۹۔حیدر بدخشی کی تفصیل (کتاب مذکورہ، ورق 75 الف) صاف طور پر بتاتی ہے کہ راہب (زاہد) اور دیو (جن) کے الفاظ فوق فطری شخصیات کے بجائے مندر کے پروہتوں کیلئے استعمال کئے گئے ہیں۔اس لئے کوئی تعجب نہیں کہ لل ان پروہتوں کی جادوئی طاقت پر تنقید کیا کرتی تھیں جو زاہدوں کا بھیس بدلتے تھے۔لل کہتی ہیں ''بہتی ہوئی ندی کو روکنا، دہکتی ہوئی آگ کو ٹھنڈا کرنا، آسمان پر اپنے پیروں سے چلنا، لکڑی کی گائے سے دودھ دوہنا، یہ ساری چیزیں بالآخر شعبدہ بازی ہیں۔''

دیکھئے کتاب مذکور ص58، Grierson and Barnett

۱۶۰۔دیکھئے باب ہشتم کرامات اور ساطیر کے اجتماعی ابعاد

۱۶۱۔رضوی اور رفیقی۔دونوں کبروی صوفیاء کو ''کٹر پسند'' بتاتے ہیں۔رفیقی کی یہ بات غلط ہے کہ ''ان کا بنیادی مقصد انتظامیہ کی مدد کرنا رہا ہے تا کہ اس کو اسلام کی ترویج میں ایک آلہ کے طور پر استعمال کیا جائے'' کتاب مذکور ص XIVI، وہاب کتاب مذکور، اوراق 163 الف، 164 ب۔

۱۶۲۔پارمو، کتاب مذکور، ص118۔

۱۶۳۔سید علی، کتاب مذکور، ورق 34 الف۔

۱۶۴۔دیکھئے خطِ ارشاد، ضمیمہ

۱۶۵۔کلیات، ص ص22-23،

۱۶۶۔اپنے ایک شعر میں نور الدین سید علی کے وسیلے سے جنت میں جانے کی تمنا کرتے ہیں۔ایضاً ص۔36

۱۶۷۔سید علی، کتاب مذکور، ورق 34 ب۔

۱۶۸۔دیکھئے بات ششم:

ریشی تحریک کے تئیں صوفی سلسل کا موقف

۱۶۹۔وہاب، کتاب مذکور، اوراق 160 ب۔162 ب۔

۱۷۰۔'' کاشرین پیرآو'' (کشمیریوں کے روحانی رہنما تشریف لائے ہیں)

دیکھئے الضاً، ورق 109 ب۔

۱۷۱۔سید علی، کتاب مذکور، اوراق 19 ب، 32 الف۔

۱۷۲۔ایضاً

۱۷۳۔ایضاً

۱۷۴۔ کلیات، ص 75، ص 105 بھی دیکھئے۔

۱۷۵۔ سید علی، کتاب مذکور، اوراق 37 ب، 38 الف ب، بابا نصیب، کتاب مذکور، اوراق 99 الف ب، شاہ آبادی
، کتاب مذکور، اوراق 106 الف ب۔
وہاب، کتاب مذکور، اوراق 167 ب، 168 ب، بابا کمال، کتاب مذکور، ص ص 73-87

۱۷۶۔ بابا نصیب الدین، کتاب مذکور، اوراق 45 ب، 48 الف ب، 53 ب۔ 54 الف، 59 ب۔ 60 الف ب۔
99 الف ب۔ 103 ب، بابا کمال؛ کتاب مذکور، ص ص 90-91، 142,107

۱۷۷۔ بابا نصیب، کتاب مذکور، اوراق 48 ب۔ 50 الف؛ شاہ آبادی، کتاب مذکور، ورق 103 الف، بابا کمال،
کتاب مذکور، اوراق 150-54، 176-79۔

۱۷۸۔ بابا نصیب، کتاب مذکور، اوراق 27 ب، 56 ب، 57 الف، وہاب، کتاب مذکور، اوراق 158 ب،
160 ب، بابا کمال، کتاب مذکور، ص ص 104۔105، 108-109 ، وہاب، کتاب مذکور اوراق 156 الف ب،

۱۷۹۔ بابا نصیب، کتاب مذکور، اوراق 27 ب، شاہ آبادی، کتاب مذکور، اوراق 100 الف ب، بہاء الدین متو،
ریشی نامہ، ص ص 188-189۔

باب چہارم

شیخ نورالدین کی مذہبی زندگی کے مختلف ادوار اور اسکے سماجی اثرات

شیخ نورالدین کی مذہبی زندگی کے ارتقاء اور کشمیری مسلم سماج کی تدریجی ترقی کے درمیان براہ راست تعلق ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ شیخ کے دور میں وادی میں مسلمان اقلیت[1] میں تھے یا شاید خطۂ کشمیر کی کُل آبادی میں معمولی اکثریت میں تھے۔ اُن کے اشعار کے محتاط تجزیہ سے یہ مُترشح ہوتا ہے کہ وادیٔ کشمیر کا سماج اپنی ہیئت میں خالصتاً اسلامی نہیں تھا۔ اور نہ ہی اسلام کی بڑی روایت (Great Tradition) کے ساتھ رابطہ کے بعد اس میں راتوں رات کوئی انقلابی تبدیلی رُونما ہوئی۔ بلاشبہ شیخ کے اشعار کشمیر کے تدریجی طور اسلام میں داخل ہونے کے بارے میں نہ صرف کچھ بنیادی حقائق بلکہ اس بحران کی بھی نمائندگی کرتے ہیں، جس سے وہ خود بھی گذر رہے تھے۔ اور جس سے مقامی پس منظر میں اسلام کے معنی اور سماجی طور طریقوں پر اثرات مرتب ہو رہے تھے۔ اُن کے اشعار میں اس بحران کے نئے معنی اور خود آگہی اس قدر بنیادی نوعیت کے ہیں کہ ان کی شاعری ایک نہایت ہی مُمد حیات روایت کی نفوذ پذیری اختیار کر لیتی ہے۔

شیخ کے نزدیک مذہب کی اصل، تجربہ (experience) ہے یہ محض خیالی ہونے کے بجائے حقیقی (Real) ہے۔ کانٹ (Kant) کے الفاظ میں ان کا علم تجربہ سے شروع ہوا جو تجربہ سے ہی ظہور پذیر ہوا۔ لہٰذا کشمیر میں اسلام کے تاریخی ظہور کی تفہیم سے پہلے اس شخصیت کا مطالعہ ضروری ہے جس نے کسی دوسرے مذہبی رہنما سے زیادہ کشمیری ذہن کو بدرجہ غایت متاثر کیا ہے[2]۔ ہم

اس باب میں نور الدّین کو نہ صرف بحثیت ایک صوفی کے بلکہ کشمیری مسلم شناخت کے خالق اور اسلامی انسانی اقدار کے فصیح اللسان راہنما کی حیثیت سے بھی دریافت کرنے کی کوشش کرینگے، جن کا متوازن مذہبی جوش و جذبہ، رواداری اور سب سے بڑھ کر توحیدی آفاقیت (universalism) معاصر کشمیر کے روّیوں اور عقائد پر مسلسل اثر انداز ہو رہے ہیں۔ دراصل کشمیر میں اسلام کی تاریخ نور الدینؒ کی صوفیانہ اخلاقی اور جمالیاتی ادراکات (aesthetic sensibilities) حتیٰ کہ فلسفیانہ بصیرتوں کے ساتھ مکمل طور پر جڑی ہوئی ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ انہوں نے وادی میں اسلام کی ترقی کی رفتار کو مربوط کرنے اور زبان اور ترسیل (communication) کے ذریعہ ایک سمت عطا کر کے اسکو متاثر کیا۔

اس بات کی وضاحت ہونی چاہئے کہ ہماری تحقیق کا موضوع نہ صرف تاریخ بلکہ اُسطور اور عقیدہ کے شیخ کو بھی دریافت کرنا ہے۔ اسلئے شیخ کی معروضی تفہیم، ان کے تاریخی رول (Role) سے نکلنے والی روایات کی محتاط اور باریک جانچ کا تقاضا کرتی ہے۔ یہ زبانی اور تحریری روایات بڑی حد تک اس مذہبی شعور واحساس کی توثیق کرتی ہیں جو عوام میں ان روایات کے بار بار دہرانے سے پیدا ہوا۔

گذشتہ واقعات کی اجتماعی نمائندگی کرنے والی روایات مشہور عالم بشریات ای ای اوانز پرٹ چارڈ (E.E.Evans Pritchard) کے بقول اس سماج کے مطالعہ کا ایک حصہ ہیں جس کے ساتھ ان روایات کا تعلق ہے[۳]۔ ہر روایت ایک تاریخی حقیقت ہے۔ روایت چاہیے صحیح ہو یا غلط، اسکی متواتر ترسیل بجائے خود ایک زبردست حقیقت ہے اور سنجیدہ جانچ کی مستحق ہے۔

روایات کم از کم اپنے سماج اور اُن ثقافتی حقائق کو کہ جن کے حسبِ حال اُسطور (legend) کو سمجھا گیا اور جن کی عکاسی اُسطور کی تفصیلات میں کی گئی ہے، راوی کے ذہن اور تخیُّل کو آشکارا کرتی ہیں۔ تاریخی تاویل نے شاذونادر ہی مراجع کو اپنی تنگ نائیوں اور جکڑ بندیوں سے آزاد کیا ہے جو نام نہاد اصلی ماخذ (original source) پر زور دیتی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ صرف اساطیر پر ہی تاریخ کے ایک ماخذ کے طور پر انحصار نہیں کیا جا سکتا مگر اساطیری شہادت کو تدبّر سے استعمال کئے بغیر مورخین کی اسکور د کر دینے کی راسخ عادت تاریخی بیان کو بہت کم معروضی بناتی ہے۔ دیہاتی ثقافت کے پھیپھڑوں یعنی اساطیر اور لوک روایات (folklore) کو بلا توقف رد کر کے ہم مشکل سے ہی دور جدید سے قبل کے دیہاتی عوام کی زندگی کو سمجھ سکتے ہیں۔[۴]

نورالدینؒ کی صوفیانہ زندگی سے متعلق لوک روایات کو، وادی کشمیر کے مخصوص جغرافیائی ماحول میں رہنے والے عوام کے صحیح ماحول اور رویوں پر صدیوں سے اثر انداز ہونے والی انکی معنی خیز شعری خدمات کی روشنی میں مطالعہ کرنے کی ضرورت ہے۔ جیسا کہ ہم دیکھیں گے کہ اُن کی شاعری نہ صرف ایک لسانی گروہ کا ثقافتی ورثہ بن گئی بلکہ وادیٔ کشمیر میں اسلامی تہذیب کی نشوونما کا براہ راست ماحصل ہونے کے علاوہ اسکی شناخت اپنی توسیع پذیر سرحد سے بھی کی گئی۔ تاہم ان کے اشعار کا بُنیادی مواد کی حیثیت سے تجزیہ کرتے ہوئے ہم کو یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ ان کے نفسیاتی عمل اور جمالیاتی خصوصیات نے ان میں موجود تاریخی حقائق کو مسخ نہیں کیا ہے۔ ان کی شاعری کے ذریعہ جس قسم کی تاریخی معلومات کی ترسیل ہوئی ہے وہ اس سماج کے مسائل سے متعلق تھیں، جس میں وہ سکونت پذیر تھے۔ اسلئے اُن کی شاعری نہ

صرف تاریخ کا ماخذ ہے بلکہ اس میں روّیوں (attitudes) اور برتاؤ کے وہ طریقے بھی موجود ہیں جنھوں نے تاریخ کشمیر کے زبردست سماجی بحرانوں کے دور میں ان کے صوفی سلسلہ کے پیروکاروں کی ایک بڑی تعداد کو متاثر کیا۔ شیخؒ کی شاعری کسی بگڑی ہوئی اور سماجی لحاظ سے بے محل چیز کو زندہ رکھنے کی کوشش نہیں ہے بلکہ یہ پائیدار اہمیت کی حامل ہے۔ درج ذیل تفصیل میں ناپختہ تاریخی حقیقت پسندی (crude historical realism) اور اساطیر دونوں کو ایک ہی تجربہ کے ناقابل امتیاز پہلو مان کران کے درمیان ایک موثر ربط پیدا کرنے کی کوشش کی جائے گی۔

متعدد تذکروں میں مذکور ایک روایت کے مطابق نورالدین نے 779ھ / 1379ء میں اپنی ولادت کے بعد تین دن تک اپنی والدہ کا دودھ نہیں پیا۔ تب اس نوزائدہ بچے کے باپ شیخ سالارالدین کے گھر لل دید تشریف لے گئیں اور نورالدین سے مخاطب ہوئیں۔ ''جنم لینے سے جب شرمائے نہیں تو ماں کا دودھ پینے سے کیوں شرماتے ہو؟''[۶] بچے نے یہ سن کر دودھ پینا شروع کر دیا اور اسکے بعد نورالدینؒ کے گھر لل دید کی آمدورفت جاری رہی۔ بیشک روحانی فیضان حاصل کرنے کے لئے نورالدینؒ کا اولین سرچشمہ لل دید ہی تھیں۔

نورالدینؒ پر لل دید کے اثرات سے متعلق لوک روایت اساطیری مواد میں ملفوف ہونے کے باوجود اپنے اندر تاریخی حقیقت کی کچھ اصل بھی رکھتی ہے۔ یہ نہ صرف شیخ کے ذہن پر ابتدائی اثرات کے بارے میں معلومات فراہم کرتی ہے بلکہ اس حرکیاتی (dynamic) تعلق اور تخلیقی کشاکش (creative tension) کو بھی آشکارا کرتی ہے جو مقامی اور اسلامی صوفیانہ روایات کے درمیان بپا

تھی۔لہٰذا نورالدینؒ کی شخصیت کو ڈھالنے میں لل دید کے اثرات کو واضح طور پر سمجھنے کی ضرورت ہے۔جس طرح ابن عربیؒ اپنی رُوحانی ماں قرطبہ کی فاطمہ کے لئے تعظیم وتکریم کا اظہار کرتے تھے۔اسی طرح نورالدینؒ بھی لل دید کی ان تعلیمات کا والہانہ انداز میں ذکر کرتے ہیں جن کا رُخ قرب خداوندی کی طرف تھا[8]۔اسلئے یہ بات حیران کُن نہیں کہ لل دید کے زیر اثر کہے گئے پُر شباب نورالدّین کے اشعار کا عام موضوع زیادہ تر زُہد کے دور کی ضرورت ہے جسکے دوران ایک طالب اپنے آپ کو دنیا سے الگ کرتا ہے۔جیسا کہ آگے ذکر ہوگا کہ شیخ دوسرے مقامی خدا رسیدہ حضرات کے زہد وتقویٰ کے اوصاف کے تعلق سے اپنے بارے میں بہت کچھ کہہ جاتے ہیں مگر کبھی بھی متکبرانہ انداز اختیار نہیں کرتے۔

نورالدّینؒ کی مذہبی زندگی کے تین بڑے ادوار ہیں۔پہلا دور اس یتیم کا ہے جو دنیاوی زندگی کی کمیوں کو پورا کرنے کے لئے محوِ جدو جہد ہے۔دوسرا ایک زاہد کا دور ہے جو مذہبی حقیقت کے عرفان کے حصول کیلئے دنیاوی معاملات سے کنارہ کشی اختیار کرلیتا ہے۔تیسرے اور آخری دور میں وہ حَرکی (dynamic) اور مثبت انداز کی اخلاقیات کی وکالت کرنے کے لیے گوشہ نشینی کی زندگی کو خیر باد کہتے ہیں۔اس تقسیم میں استعمام (generalisation) کی ناگزیز بندشیں ہیں مگر ساتھ ہی ساتھ یہ تقسیم ہم کو نورالدینؒ جیسے صوفی کی زندگی کے ارتقاء میں آنے والے فطری تغیر وتبدیل کا واضح انداز میں ادراک کرنے میں مدد دیتی ہے۔

لگتا ہے کہ نورالدین کی مذہبی زندگی کے ابتدائی دور میں بدنصیبی کے کچھ

واقعات نے دنیاوی معاملات کے بارے میں ان کے نقطۂ نظر کو ڈھال لیا تھا۔وہ کم سنی میں ہی یتیم ہو گئے اس کے علاوہ لل دید اور سید حسین سمنانیؒ کی موت نے جوان نورالدینؒ کو ان کی روحانی توجہ سے محروم کر دیا۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ شیخ سالارؒ کے انتقال کے بعد سنز خاندان انتہائی مفلوک الحالی کی زندگی بسر کرتا تھا۔ جس کی شہادت برداران نورالدینؒ کے نقب زنی کرنے کے اُن واقعات سے ملتی ہے جن کا ارتکاب وہ محض زندہ رہنے کیلئے کرتے تھے۔کہا جاتا ہے کہ نورالدینؒ کے دو بھائیوں شُشں اور گندر نے انہیں ایک نقب زنی میں مدد دینے کے لئے کہا مگر وہ ان کی امیدوں پر پُورے نہیں اُترے کیونکہ انہوں نے ایک چور کی زندگی گذارنے سے نفرت کا اظہار کیا۔ جب وہ گاوں کی ایک کٹیا میں نقب لگانے کے لئے داخل ہو گئے تو وہ اس جھونپڑی کے غربت کے مارے مکینوں پر اپنا کمل ڈالکر'' خالی ہاتھ باہر نکل بھاگے''۔ایک دوسرے موقعے پر اُن کے بھائیوں نے انہیں اس گائے کی دیکھ بھال کرنے کیلئے کہا جو وہ چُرا لائے تھے۔ گائے کو ہانکتے ہوئے انہوں نے کُتے کے بھونکنے کی آواز ''وُوْ وُوْ'' سُنی۔ اچانک نورالدینؒ احساس گناہ سے مغلوب ہو گئے۔ کشمیری میں ''وُوْ'' کے معنی ''بونے'' کے ہیں۔ یہ سوچتے ہوئے کہ کُتا انہیں یاد دلا رہا تھا کہ جو کچھ اس دنیا میں بوو گے وہی آخرت میں کاٹو گے، انہوں نے گائے کو کُھلا چھوڑ دیا۔[1] ''کُتا صحن سے پکار رہا ہے میرے بھائیو! اس کے کہنے کی طرف متوجہ ہو جاؤ جو یہاں بوتا ہے وہ وہاں کاٹے گا، کُتا تاکید کر رہا ہے کہ بوؤ بوؤ''[11] اسی نکتہ پر زور دیتے ہوئے شیخ ایک نظم میں فرماتے ہیں:

''جب اچھے اعمال اور گناہوں کی تعین کی جائے

بھائیو! روزِ قیامت کا تصور تمہارے ذہنوں پر سب سے اوپر ہونا چاہیے۔
دیکھو کہ تمہارے اعمال صالحہ تمہارے گناہوں سے زیادہ وزنی ہیں یا نہیں
کتا تاکید کررہا ہے کہ بووو بووو"[۱۲]۔

اپنی ابتدائی زندگی کے بارے میں ایک اور دلچسپ واقعہ شیخ خود اپنے ایک شعر میں بیان کرتے ہیں۔ اُن کو اپنی والدہ نے کپڑا بننے کا ہُنر سیکھنے کے لئے بھیجا، چونکہ جولاہے کے اوزاروں نے اُن کے فکر وخیال میں کوئی بات ڈالدی۔ اس لئے وہ اس فن کے کارآموز نہ بن سکے[۱۳]۔

ایک اوزار مجھے (فکر و خیال کو) اپنی طرف کھینچ رہا ہے
دوسرا مجھے ترکِ دنیا کی تعلیم دیتا ہے
ڈانڈ (paddle) نیچے قبر کی طرف اشارہ کررہا ہے
یہی وہ کاریگری ہے جسے سیکھنے کیلئے میرے والدین نے مجھے بھیجدیا ہے[۱۴]"

تذکروں میں درج شیخ اور جولاہے کے درمیان ہوئی گفتگو لائق توجہ ہے۔ کہا جاتا ہے کہ شیخ نے جولاہے سے "دھاگوں کے الجھاؤ" کے بیچ ٹال (shuttle) کی حرکت کو واضح کرنے کے لئے کہا۔ جولاہے کی وضاحت کے مطابق ٹال کے ذریعہ دھاگے کے اِدھر سے اُدھر اور اُدھر سے اِدھر جانے سے کپڑا بُنا جاتا ہے۔ شیخ جولاہے کے اس سُنے سُنائے جواب سے مطمئن نہیں ہوئے۔ ان کے نزدیک اس میں باطنی معنی پنہاں تھے۔ اُن کی تشریح کے مطابق ٹال (shuttle) کی حرکت دُنیا کے دو دروازوں کی علامت تھی۔ ایک جس کے ذریعہ ہم اس دنیا میں داخل ہوتے ہیں (جنم لیتے ہیں) دوسرے دروازے سے ہم یہاں سے چلے جاتے ہیں (مرجاتے ہیں)۔ للہٰذا ٹال (Shuttle) اس شخص کے مانند ہے جو اپنی تقدیر کا تاگا اٹھائے اس دنیا میں

اِدھر سے اُدھر دھکے کھا رہا ہے۔ اور جب دھاگا ختم ہو جاتا ہے تو یہاں سے چلا جاتا ہے۔[۱۵]

شیخ کی آخرت پسندی نے انہیں جولاہے کا ہنر سیکھنے کی اجازت نہیں دی۔ اسلیئے انہوں نے اس دنیا میں زندگی گذارنے پر اظہار ناپسندیدگی کیا:

" میں نے اپنے دوست موت کی بات پر کان کیوں نہ دھرا؟ اس زبردست تباہی مچانے والے کی خوشنودی کون حاصل کرسکتا ہے

میری چند ہی نیکیاں ہیں جب کہ گناہوں کے ڈھیر لگے ہیں

میں نے اس دنیا میں آکر بہت کم حاصل کیا ہے[۱۶]

شیخ اپنے مقام ولادت کیموہ کے ایک غار میں گوشہ نشین ہو گئے جب ان کی والدہ نے انہیں گھر لوٹنے پر اصرار کیا تو انہوں نے متعدد بہانے تراشے۔ وہ دنیا کی مغرور کرنے والی دولت، انسانی خواہشات، غصہ اور انا پر گفتگو کرتے ہیں جو انسانی ذہن پر چھا جاتے ہیں۔ اس مادی دُنیا میں اپنی کشتی کھینے کے بے کار عمل کو اپنی والدہ کے ذہن نشین کرانے کے لئے وہ قیامت اور جہنم کی ہیبت ناک تصویر کشی کرتے ہیں:۔

" یہ زندگی ایک خالی بُلبلہ ہے۔

ہم اسکے بحر بیکران میں صرف ایک قطرہ کے مانند ہیں

مجھ جیسا گدھا اسکی چوٹ برداشت کرنے کے اہل نہیں۔ گھر کو خیر باد کہہ کر مجھے زندہ رہنے کی فکر

کیوں کرنا چاہیے۔"[۱۸]

نورالدینؒ خود اس بات کی وضاحت کرتے ہیں کہ انہوں نے ریشیوں کی سچی روح کی ہم آہنگی کرتے ہوئے ابتدائی زندگی میں ہی جنگل کی راہ کیوں لی؟

" دنیاوی دھندوں کی تلاش میں میری خواهشات لا محدود بن گئیں۔
اس لئے میں نے زندگی میں پهلے هی جنگل کی راہ لی۔
خدا کرے که وه ریشی کا ذهن اپنی تمنا سے بھر دے۔
کیونکه مجھے احسان مندی کے ساتھ یاد هے که آپ کتنے مهربان هیں۔[۱۹]

لگتا ہے کہ نورالدینؒ کا سنیاس لینے کا فیصلہ، جو انکی مذہبی زندگی کے دوسرے مرحلہ کا نقطہ آغاز ہے، رضا کارانہ تھا۔ یہ فیصلہ تلاش حق کی ان کی دلی آرزو سے متاثر تھا[۲۰]۔ ان سے پہلے کے ریشیوں کے ترکِ دنیا اور ان کی انتہائی قسم کی زاہدانہ عادات نے دنیاوی زندگی کے بارے میں اُن کے نظریہ کی صورت گری کرنے میں اہم حصہ ادا کیا ہوگا[۲۱]۔ یہ ناممکن ہے کہ غار میں انہوں نے عقوبت نفس کا عمل کسی ولی کے حکم پر شروع کیا ہوگا۔

" مجھے صحیح وقت پر خدا رسیده بزرگوں کی صحبت حاصل نهیں تھی
یهاں تك كه شباب کھسك گیا۔
غلطی سے میں نے دنیا سے لولگائی
اپنا کھیل کھیلو اور هم کو گھر جانے دو[۲۲]

یہ بات طے ہے کہ شیخؒ نے اساطیری ریشیوں کو تقدس کے قدیم ترین نمونوں کی حیثیت سے چُن لیا جس کی تصدیق ان کی شاعری میں موجود ریشیوں کی غیر مشروط تعریف و توصیف سے ہوتی ہے۔

''دندک ون کا زُلکا ریشی [۲۳]

جو جھاڑیوں کے خودرو پھلوں پر گذارہ کرتا تھا

وہ نجات حاصل کرنے کا سچا عاشق تھا'' [۲۴]۔

خدایا مجھے بھی ایسی ہی روحانی طاقت عطا کر۔

شیخ کو نہ صرف ان ریشیوں کی عقوبت نفس، عبادت و ریاضت، متقیانہ عادات واطوار نے بلکہ ان کی خدا پرستی اور خالق کے لئے اُن کے عشق سوزان نے اُن کو سب سے زیادہ متاثر کیا ہے:

''ریشی ون کے میران ریشی [۲۵]

جو ایک ہزار قمری ماہ زندہ رہے

خدا کے ساتھ ملاپ کی حالت میں وہ جنت کو سدھارے

خدایا! مجھے بھی ایسی ہی روحانی طاقت عطا کر۔ [۲۶]

اگلے وقتوں کے جن دیگر ریشیوں کے روحانی فیضان کی شیخ کو تلاش ہے وہ رُمہ ریشی [۲۷] اور پلاس ریشی ہیں ۲۸۔

نورالدین کی صوفیانہ زندگی کے ابتدائی مرحلہ میں یہ ریشی بلاشک اُن کے لئے جائے پناہ تھے۔ وہ بار بار لفظ ریشی کا حوالہ دیتے ہیں جس کے معنی سے عوام مانوس تھے۔ مگر ان کے نزدیک اس لفظ کے معنی عام محاورہ کی طرح محض اس دنیا کے کسی عابد کے نہیں بلکہ اچھائی کے تھے۔ ایسی ہی شخصیات کی صحبت کی ان کو تلاش تھی جو ان کے نزدیک جنت کے مانند تھی۔ یہ لفظ انہوں

تمام اہل ایمان کیلئے استعمال کیا ہے جو زیادہ صاحب تزکیہ تھے، جو سنجیدگی اور تحمل کے خاص اوصاف سے متصف تھے۔ اپنے دور شباب میں مقامی ہندو راہبوں کے متعلق اُن کے سارے حوالے عام طور پر سمجھے گئے سماجی ماحول کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ اس لحاظ سے نورالدین کے لئے ریشی اہم نہیں ہیں بلکہ خالقِ کی جناب میں وہ حاضر باشی اہم ہے جو وہ ایک جابرانہ برہمنی سماج میں بھی ایک طالبِ حقیقی کیلئے ممکن بناتے ہیں۔ اسلئے نورالدینؒ کا حتمی مدعا زمانۂ سلف کے ریشیوں کی اتباع ہے اور وہ دلسوز دعاوں کے ذریعہ ان کی روحانی عظمت کی بلندیوں پر پہنچنے کے اشتیاق کا اظہار کرتے ہیں۔

نورالدینؒ کا ''اساطیری ریشیوں'' کو بلند مقام سے سرفراز کرنا نہ تو ایک جذباتی اظہار ہے۔ اور نہ ہی بعید از عقل کامل نمائی (idealisation) ہے۔ زمانۂ قدیم کے ریشیوں کے بارے میں کسی معاصر تحریری شہادت کی غیر موجودگی میں یہ ایک حقیقی اور صحت مند قدر شناسی ہے۔ اور ان خالص عقلی تصورات کی اصلاح بھی ہے جو ان کے وجود سے منکر ہیں۔ ایسے واقعات کا بھی معروضی حقائق اور برتاو کے نمونوں کی حیثیت سے مطالعہ کرنے کی ضرورت ہے۔ لائق تحقیق بات یہ ہے کہ مسلم ریشیوں کی ایک کثیر تعداد نے کیسے اساطیری ہندو اور بودھ ریشیوں کو اپنے لئے نمونۂ عمل بنایا۔

دلیل دی جاسکتی ہے کہ یہ صورتحال ماحول میں ثقافت کے ایک حصہ کے طور پر مخصوص سماجی پس منظر میں ظہور پذیر ہوئی۔ حقیقت یہ ہے کہ مورخین نے دیہاتی شعور کے ارتقاء پر نام نہاد اساطیری ریشیوں کے تاریخی رول (role) کی تعیین اب تک نہیں کی ہے۔ ریشیوں کی زندگیوں میں ایک منظّم موزونیت (rhythm) کی نورالدین کی آرزو ایک ایسی تمنا ہے جو ہم کو اس

قابل بناتی ہے کہ ہم صوفیانہ قالب کو ریشیوں کے سماجی اور اخلاقی رویوں کی شبیہہ کے طور پر استعمال کریں۔

چنانچہ ریشیوں کی طرح غار میں گوشہ نشینی اختیار کر کے شیخ نے خدا کے نام کا وِرد کرنے کے ڈرا دینے والے سلسلہ کو زہد و تقویٰ تعذیب نفس، لمبے روزوں اور شہوت سے اجتناب کی انتہاوں کے ساتھ ملا دیا۔ اپنی روح کو منضبط کرنے کے لئے انہوں نے اپنے آپ کو شہوانیت سے آزاد کرنے کے لئے انتہائی سخت قسم کی زاہدانہ مشقتیں برداشت کیں۔ شیخ نے خُودرو سبزیوں پر گذارہ کیا اور گوشت کو ہاتھ تک نہیں لگایا۔ انہوں نے ''وُپل ہاکھ'' [۳۰] اور ہند باکو خدا کے چُنیدہ لوگوں کی دل پسند خوراک سمجھا [۳۱]۔ وہ ریختہ لباس زیب تن کرتے تھے مگر کڑاکے کی سردی سے بچنے کے لئے کانگڑی [۳۲] کا بھی استعمال کرتے تھے۔

غار میں اپنی والدہ اور اہلیہ کے ساتھ جو گفتگوئیں ہوتی ہیں وہ زہد کی اخلاقیات کی ایک باضابطہ تشریح ہیں جب ان کی ماں ان کو گھر لوٹنے پر اصرار کرتی ہے تو دنیاوی زندگی کی نفی پر یوں زور دیا جاتا ہے:

''ماں مجھے دِق مت کرو
نُند نے پھلے ھی اپنے آپ کو دفنا دیا ھے
ماں ! دنیا فانی ھے
اسلئے میں نے غار نشینی اختیار کی ھے'' [۳۵]

بھرپور غذا تناول کرنے کے ماں کے اصرار کے جواب میں شیخ کہتے ہیں:

ماں !اچھی غذا میری روحانی پیاس کو کیسے بجھا سکتی ھے ؟

"یہ غذا کسی کُتے یا برھمن کو کھلا دو
کیا میں اپنی اَنا کو کچل نہیں سکتا ؟
گھر چھوڑ کر ، میں زندہ رھنے کی فکر کیوں کروں" [۳۶]

جب زے دید ترکِ دنیا سے باز آنے کیلئے اپنے شوہر کے سامنے گڑگڑاتی ہے تو شیخؒ کہتے ہیں:

"اے زے ! دوسری دنیا سے لو لگاؤ
اندھیرے میں ٹٹولنے سے تم کھیں نہیں پھنچ پاو گی" [۳۷]

اس بات کو واضح کیا جانا چاہیے کہ غار میں موزون کئے گئے اکثر اشعار پر شِو فلسفہ کے انمِٹ (indelible) اثراتِ موجود ہیں۔ کشمیر کے "شِو ادتا" یا ترِکا فلسفہ کے مطابق "اَتمان" (سچی اور سب سے مخفی روح) ہر جگہ اور ہر چیز میں موجود ہے۔ یہ ایک خالص تجربہ کئے جانے والے اصول کی فطرت کی غیر مُبدل حقیقت ہے جو ہر اس چیز سے ممتاز ہے۔ جو یا تو تجربہ (کی شکل) یا تجربہ کے ذرائع کی شکل اختیار کرے گی" [۳۸]۔ تثلیث (شِو۔شکتی۔انو) کے فلسفہ میں دوسری "حقیقت" کی کوئی گنجائش نہیں۔ جیسا کہ بی این پارمو (B.N.Parimoo) رقمطراز ہیں کہ: "تجربہ کئے جانے والے اصول، تجربہ کے ذرائع اور تجربہ کی شے اپنے جوہر کے اعتبار سے بنیادی طور پر ایک ہی حقیقت کی جہتیں ہیں۔ تجربہ کرنے والے تجربہ کا ذریعہ اور تجربہ کی شے اُسی رگ و پے میں ہر طرف چھا جانے والے شِو کے مختلف پہلو ہیں۔ یہاں تک کہ یہ وہی ہے جو بیک وقت تجربہ کرنے والے اور تجربہ کی ہوئی چیز کی شکل اختیار کر لیتا ہے [۳۹]۔

لہٰذا تمام خارجی سرگرمیوں سے اپنی توجہ ہٹا کر شیخ اصل موضوع یعنی اصل وجود کی طرف متوجہ ہو گئے اور آہستہ آہستہ اس میں مکمل طور پر محو ہو گئے:

"سب کو چھوڑ کر میں نے تمھیں تلاش کیا
تمھیں تلاش کرتے کرتے میرا شباب بیت گیا
جب میں نے تم کو اپنی ہی ذات کے اندر پالیا
(تو) میں تمھاری تجلی کی وجہ سے مامون ہوگیا۔"[۴۰]

لہٰذا کسی بلند تر صوفیانہ مقام کے حصول کے لئے زاہدانہ تربیت ایک بنیادی شرط ہے۔ درج ذیل شعر بھی ترک دنیا کے شِویانہ (Shaivite) طریقہ کا مثالی نمونہ ہے:

"وہ میرے قریب ہے میں اس کے نزدیک ہوں
میں نے اس کے قُرب میں سکون پایا
بے کار میں نے اسکو کہیں اور تلاش کیا
دیکھو! میں نے اپنے محبوب کو اپنے شعور کے اندر ہی پالیا۔"[۴۱]

حقیقی نفس کے وجدانی احساس کے حصول کی طرف رہنمائی کرنے والے تجربہ کو شو فلسفہ میں "پرماشِو" یا شعور کہا جاتا ہے۔ کائنات جو خاص احساس کی شکل میں پرماشو میں موجود ہے، "اسکے خدائی اختیارات کے خارجی اظہار کے سوا کچھ بھی نہیں"۔[۴۲] لہٰذا زاہدانہ تربیت کے ذریعہ اپنے آپ اور مجسم خدا کے درمیان ذاتی تعلق استوار کرنے کے بعد شیخ کہتے ہیں:

"کائنات شِو کے جوہر کا ایک خارجی اظہار ہے
اگر تم اسکو اپنے نفس کو فنا کرکے محسوس کرو گے
تو تم اسی میں ڈوب جاؤ گے۔

تو تم اسی میں ڈوب جاؤ گے۔

مرنے کے بعد تم کیا پاؤ گے اگر تم اس دنیا میں
اسکونهیں پهچان لوگے ؟

میری بات توجه سے سنو ۔اس کو اپنے انداز تلاش کر لو[۴۳]

خودشناسی اور خداشناسی کی تلاش میں اگرچہ شیخ کے اشعار میں بعض عناصر شِو یانہ تمنا (Shaivite aspiration) کیساتھ بھی ملتے جلتے ہیں۔ مگر اُن کے مُتجَسِس (inquisitive) ذہن پر تصوف کے توحید وجودی کے اثرات کو خارج از امکان قرار نہیں دیا جا سکتا۔ شیخ اس ملا دینے والے تجربہ کے بارے میں ہندو اور مسلم خیالات کے درمیان رسمی یا زبانی موازنہ نہیں کرتے بلکہ وہ اس روح کی مکمل وضاحت کرتے ہیں جو ہندو دھرم اور اسلام کی صوفیانہ تحریکات میں جان ڈالدیتی ہے۔

”تم نے دنیامیں کونسی (ایسی) خو بیاں پائی هیں
که تم نے اپنے جسم کی لگام بالکل ڈهیلی چھوڑ دی هے
هندو اور مسلمان ایك هی کشتی میں سوار هیں
تم اپنا کهیل کهیلو اور هم گهر چلیں ۔“[۴۴]

مذہبی نسل پرستی (theological ethnocentrism) کی حدود سے بالا تر ہوتے ہوئے شیخ کہتے ہیں:

”ایك هی ماں باپ کے بهائیوں کے درمیان تم نے
رکاوٹ کیوں کهڑی کردی؟
هندو اور مسلمان ایك هیں
خدا اپنے بندوں پر مهربان کب هو گا ؟“[۴۵]

چاہیں جو ہمارا جائے پناہ ہے۔زندگی صرف اسی وقت بامعنی بن سکتی ہے" جب ہم اسکے حضور میں عروج حاصل کرنے کے اہل بن جائیں"[۴۶] وہ اپنی روح کی بَر مادینے والی اُس تمنا کو بھی فاش کرتے ہیں جس میں وہ انسان کو ایسی محبت کے ذریعہ پاک کرنے کے لئے راست خدائی مداخلت کے طلب گار ہیں جو مسلسل ریاضت کے ذریعہ نہ صرف روح بلکہ جسم کی بھی صورت بدل دیتی ہے:

"آپ ہی موجود تھے اور صرف آپ ہی موجود رہینگے

اے نفس ! صرف اسی کی یاد میں مسلسل مگن رہو
صرف آپ ہی روح کے کرب کو کم کر سکتے ہیں
اے میری روح ! اپنے آپ کو پہچان لو"[۴۷]

درج ذیل اشعار میں خاص طور پر شیخ پرزور مذہبی تحریک (impulse) کا مظاہرہ کرتے ہیں جو ہندو اور مسلم منابع سے متاثر ہوئی ہے اور وہ لا محدود(Transcendent) مگر باطنی خدا کے دیدار کیلئے پوری دلسوزی کیساتھ دعا کرتے ہیں:

اے بے ہیئت (نرگن)[۴۸] اپنے آپ کو میرے سامنے آشکارا کر۔صرف آپ ہی کے نام کی مالا میں جپ رہا ہوں۔

آقا ! مجھے اپنی رُوحانی تمناوں کے عروج پر پہنچنے میں مدد کر

مجھے احسان مندی کے ساتھ یاد ھے کہ آپ کتنے مهربان هیں۔

آپ نے اپنے اور پیغمبرؐ کے درمیان سارے پردے ھٹا

دئے اور آپ نے اُن پر قرآن کا نزول فرمایا

میرے آقا! وھی (پیغمبرؐ) جو آپ کی راہ میں ثابت قدمی سے جمے رھے مجھے احسان مندی کے ساتھ یاد ھے کہ آپ کتنے مھربان ھیں؟"[۴۹]

مزید برآں اپنے عنفوانِ شباب میں نورالدین نے جس سماجی و ثقافتی روایت کی نمائندگی کی وہ اس مادی دنیا کی ہونے کے بجائے خالص صوفیانہ تھی۔ کائنات اور اپنے اردگرد کی اشیاء کے بارے میں ان کا تصور ایسا تھا جس نے ان کو ان مظاہر فطرت سے دور کیا ہوگا۔ اس نقطہ نگاہ کے مطابق انسان کی ذاتی شبیہہ تقریباً خدائی وجود کی سی ہے۔ جس کا مقصدِ وحید خدا کے ساتھ صوفیانہ اتصال سے سرفراز ہونا ہے۔

مادی دنیاوں کے طور طریقے جو انسان اور اسکے ماحول اور انسان اور انسان کے درمیان مستقل بالذات تعلق کے حصول کی اور لے جاتے ہیں، شیخ کے ذہن میں کیسے ابھرے؟ یہ ایک ایسا سوال ہے جس کی تفتیش کی ضرورت ہے۔

دراصل اس عمل کی شفافیت (crystallization) کا آغاز اس وقت ہوا جب نورالدینؒ کا رابطہ سید محمد ہمدانیؒ سے ہوا جو اپنے بہت سے مریدوں کے ساتھ کشمیر میں اسلامی تعلیمات کی اشاعت کیلئے اہم رول (Role) ادا کرنے کیلئے مشہور ہیں۔ یہ کہ سید شیخ کے روحانی مرشد اس وقت بنے جب کہ شیخؒ بتیس، تینتیس سال کے تھے، ایک ایسی حقیقت ہے کہ جس کی تصدیق نہ صرف تحریری شہادتوں سے ہوتی[۵۰] ہے بلکہ ان کے فکر میں آنے والے نئے رجحان سے بھی ہوتی ہے جس پر ہم اگلے باب میں کسی قدر تفصیل سے بحث کرینگے۔

یہاں اتنا ہی کہنا کافی ہوگا کہ اس کے بعد صوفی نورالدین ایک حساس مُبلغ کی حیثیت سے سماج کی اصلاح کرنے کے کام میں جُٹ گئے۔ انہوں نے ناخواندہ عوام میں اسلامی تعلیمات کی تبلیغ کے سلسلہ میں وادی کے مختلف علاقوں کا دورہ کیا۔ اگر چہ یہ کہنا مشکل ہے کہ آیا شیخؒ اپنے حینِ حیات عوام کو اسلامی عقائد سمجھانے میں کامیاب ہوگئے یا نہیں۔ البتہ اس سے انکار ناممکن ہے کہ اُن کے انتقال کے بعد کئی نسلوں تک ان کی تعلیمات عوام کا تصورِ کائنات (Weltanschaunng) رہیں اور اسی وجہ سے وہ خصوصاً کشمیر میں آج تک نہ صرف ایک صوفی کی حیثیت سے بلکہ اسلام کے اعلیٰ ترین مقامی استاد کی حیثیت سے یاد کیے جاتے ہیں۔ کشمیری سماج پر شیخ کے ایسے لازوال اثرات مرتب ہوئے ہیں کہ عوام نے آج تک نہ صرف وادی کے اطراف واکناف میں ان کے اسفار کی یاد محفوظ رکھی ہے بلکہ کئی دیہات میں شیخ کے مسکنوں کو واجب التعظیم مقامات میں بدل دیا ہے۔ یہ بات بھی معنی خیز ہے کہ بہت سی کہاوتیں جن میں شیخ کی تعلیمات پر دیہاتی عوام کے ردعمل پر شیخ کے رویہ کی عکاسی ہوتی ہے۔ اُن کے اسفار کے بعد عام ہوگئی ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ کشمیری کسانوں کی زندگی شیخؒ کی تعلیمات اور نئے ثقافتی رجحان پر انکے اثرات کیساتھ باہم جڑی ہوئی ہے۔

صوفی نورالدینؒ کے ایک حساس مسلم مبلّغ کا رول ادا کرنے کے پیش نظر یہ سمجھنا مشکل نہیں کہ ان کی مذہبی زندگی کے آخری مرحلہ میں ان کی گفتگو سنسکرت آمیز کیوں نہیں رہ گئی۔ اصل میں کبروی صوفیاء کے ساتھ میل جول نے ان کے فکر میں نمایاں تبدیلی لائی۔ اس لئے یہ فرض کر لینا کہ صرف سنسکرت آمیز اشعار ہی شیخ کے مستند اشعار ہیں، انکی حُرکی (dynamic)

شخصیت کے اثرات کو برہمن سیناسیوں کی ایک مختصر سی تعداد تک ہی محدود کرنے کے مُترادف ہے جو یقیناً صحیح نہیں ہے۔ کبروی صوفیاء کے ساتھ اُن کے قریبی روابط کے نتیجے میں ان کے اشعار میں عربی اور فارسی الفاظ کی کثرت تاریخی اور اشتقاقی (etymological) نقطہ ہائے نظر کے اعتبار سے ناگزیر تھی۔ اور وہ بھی جب سیّد محمد ہمدانی نے انہیں اپنے اہل وطن کو صراط مستقیم کی طرف رہنمائی کرنے کا منصب تفویض کیا۔ اس سے اس حقیقت کی بھی وضاحت ہوتی ہے کہ شیخ کی شاعری میں ہمیں ایسی زبان نظر آتی ہے جو کسی سعی وجہد کے بغیر جاری ہوتی ہے۔ یہ اسکا پورا ثبوت ہے کہ انہوں نے اپنے دل و دماغ میں وہ صوفیانہ عقائد اُتار دئے تھے جو انہوں نے کبروی صوفیاء کے ساتھ ارتباط کے ذریعہ سیکھ لئے تھے۔ اور اپنے آپ کو ان عقائد کے رنگ میں مکمل طور پر رنگ کر اپنے افکار وخیالات کو اپنی مادری زبان میں پیش کیا۔ جس کے وہ منفرد استاد تھے۔ شیخ سے قبل کے دور میں ہمیں ایسی شاعری کی کوئی مثال نہیں ملتی اور ان کے انتقال کے بعد بھی مشکل سے ہی اُنکے پائے کا کوئی قابل ذکر صوفی شاعر گذرا ہے جس نے اس مرتبہ کے صوفیانہ اشعار موزون کئے ہوں۔

لگتا ہے کہ اُن کے حینِ حیات ہی ان کے استعمال کردہ عربی اور فارسی الفاظ کشمیری زبان کے جزو لاینفک بن گئے تھے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو وہ کشمیری تصوف کے بہترین اور سب سے بڑے نمائندہ نہیں بن گئے ہوتے۔ عوام الناس کے لیے تصوف سے بنیادی الفاظ کا ان کا انتخاب یہ باور کراتا ہے کہ انہیں پہلے سے ہی قرآن کا مکمل علم، اس کے معنوی ڈھانچہ کا مکمل ادراک تھا اور اس کے

لسانی شعور و آگہی میں وہ مکمل طور پر شریک تھے۔ اس سے اس بات کی توضیح ہوتی ہے کہ وہ قرآنی آیات کی واضح تشریح کرنے کے اہل کیوں ہو گئے؟ یہ کہ وہ قرآن کی جذباتی موجوں کی گہرائیوں میں بھی غوطہ زن ہو گئے تھے، اسکے دَلایل سے پوری طرح باخبر تھے اور اسکی علامات میں اپنا راستہ محسوس کرتے تھے، اس بات کی وضاحت کرتے ہیں کہ انہوں نے شیخ العالمؒ کا خطاب کیوں پالیا۔[۵۱]

اس اہم سوال کی کسی قدر وضاحت کی ضرورت ہے کہ نور الدین کے زبانی اشعار کی ترسیل (communication) کیسے عمل میں آئی۔ اصل میں لگتا ہے کہ ان کے بہت سے اشعار کی پہلے تو اُن کے سینکڑوں پیرو کاروں نے حفاظت کی اور انہیں عوام تک پہنچایا اور اسکے بعد دل میں سرایت کرنے والے نصیحت آمیز عنصر کی وجہ سے بھی محفوظ ہو گئے جس سے ان کے اکثر اشعار متصف ہیں اور ان کی کشمیری شناخت کے اسلام میں جذب ہونے کے بعد موزون کئے گئے ہیں۔ جو شیلے مسلمانوں کے نزدیک وہ اسلامی اقدار کی تبلیغ و اشاعت کے وسیلہ تھے (اصولی حیثیت سے ہر مسلمان خلقی (potential) مبلغ ہوتا ہے)۔ یہ معنی خیز بات ہے کہ دیہات میں کچھ ایسے بھی ان پڑھ لوگ موجود ہیں جنہیں اپنے شیخؒ کے اشعار اب بھی نوک زبان پر ہیں۔

نور الدینؒ کے اشعار میں ایک اوسط درجے کے کشمیری کسان جیسے غیر متعصب سامع کے لیے بھی حقیقی کشش موجود تھی۔ سماج کے کچلے ہوئے طبقات کے مصائب کی سادہ زبان میں تصویر کشی کرنے کی بنا پر شیخ کے اکثر اشعار عوام میں محفوظ ہو گئے ہونگے اور ان کی اشاعت ہوگئی ہوگی۔ معنی خیز

بات یہ ہے کہ مختلف مخطوطات کا ہمارا مطالعہ اس بات کو آشکارا کرتا ہے کہ متون اتنے زیادہ مختلف نہیں کہ ان کے مستند ہونے پر شک وریب کا اظہار کیا جائے۔ بلاشبہ ان کے اشعار کے بارے میں مناسب تحریری شہادت دستیاب ہے جو مورُخ کو تاریخی شہادت کے طور پر ان کی اہمیت کی تعیین کرنے کے اہل بناسکے۔ جسکی بیشک وہ زبانی روایات بھی تصدیق کرتی ہیں۔ جو عوام کے اجتماعی احساس وشعور میں محفوظ ہیں۔ نورالدین کے اشعار محض بے نام زبانی روایات ہی نہیں ہیں، جن میں بیک وقت ایک شخص سے دوسرے شخص تک منتقل کیئے جانے کی مشترک خصوصیت موجود ہے بلکہ ان کی ایک بستی کے مکینوں کے ذریعہ دوسری بستی کے باشندوں تک ترسیل ہوئی۔ نورالدین کا مشکل سے ہی کوئی شعر ایسا ہوگا جس کا سماجی، ثقافتی اور سب سے بڑھ کر جغرافیائی پس منظر نہ ہوگا۔

دوسرا نکتہ ذہن میں یہ رکھنا ہوگا کہ ان کی شاعری کا تعلق ایک ایسے ادب سے ہے جو مستند اور تخلیقی روایت کے لئے ممتاز ہے۔ اسکی جڑیں بے شک ایک مشترک تجربہ کے یکساں جسم میں پیوست ہیں جو علم کی خانہ بندی کے تصور سے بالاتر ہے۔ سماجیاتی تخیل نہ صرف اس کو سماجی عمل کا ایک قابلِ قبول تشبیہی (metaphorical) بیان بناتا ہے بلکہ اس کو وسیع تر تاریخی حقیقت کے ساتھ جوڑ دیتا ہے جسے ہم دیہاتی شعور وآگہی (rural consciousness) کا نام دے سکتے ہیں۔ جیسا کہ ہم اگلے باب میں دیکھیں گے کہ دیہاتی تاریخ اور شیخ ۔کہ اشعار کے درمیان نہ صرف مادۂ الفاظ اور شکل (thematic) کا بلکہ پیدائشی اور ساختیاتی تعلق بھی ہے۔ بنیادی طور پر شیخ کی

شاعری، شاعری کی شکل میں سماجی تاریخ ہے۔

شیخؒ کے اشعار کی ترسیل واشاعت میں نہ صرف ریشی شامل تھے بلکہ معنی خیز بات یہ ہے کہ بعد کے ادوار میں علماء دین اور مساجد کے امام بھی اس میں شامل ہو گئے[۵۲] اسلئے اُن کے مقبولِ عام اشعار میں تحریف واضافہ لازمی تھا مگر ہمیں اس بنیاد پر ایسے اشعار کی اہمیت کو گھٹانا نہیں چاہیے جیسا کہ ایک ممتاز فرانسیسی عالم بشریات کا خیال ہے کہ تحریف ہمیشہ بیان کیے گئے واقعہ کی کچھ وضاحت فراہم کرتی ہے۔ اور وہ اصل روایت کی تاویل وتشریح کے مترادف ہے[۵۳] دوسرے الفاظ میں شیخؒ کے اشعار میں الحاقات کشمیری سماج اور ثقافت کی تاریخی پیش رفت سے متعلق تحریری شہادت ہے۔ اس طرح ہر تحریف (interpolation) اس بات کی ایک مثال ہے کہ کس طرح ایک روایت کو نہ صرف آگے لے جایا گیا بلکہ اس کو بعد کی نسلوں کی مذہبی اور مناظراتی (polemical) ضروریات میں بھی کام میں لایا گیا۔ بے شک شیخؒ کے بعض اشعار دوران ترسیل تحریفوں اور اضافوں کے نتیجے میں مسخ بھی ہو گئے ہیں مگر ایسے اشعار کو الگ کرنا مشکل نہیں کیونکہ ان الحاقی اشعار کا طریقہ اظہار شیخؒ کے طریقہ کے بالکل برعکس ہے اور یہ طریقہ صرف بعد کے ایام میں اپنایا گیا۔ صاف ظاہر ہے کہ اس قسم کی زبان اس لئے استعمال کی گئی کیونکہ بعض الفاظ یہ اشعار گانے والوں کیلئے ناقابل فہم بن گئے تھے۔ اسلامی تعلیمات کی اشاعت کیساتھ ساتھ شیخؒ کے اشعار میں قدیم الفاظ فارسی، اور عربی الفاظ سے بدل دئے گئے۔ اسکا مطلب یہ نہیں کہ یہ اشعار لازمی طور اصلی اشعار سے مختلف ہیں بلکہ اس کے برعکس زبان میں یہ تبدیلیاں صرف اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ کشمیری زبان آگہی (awareness) کی

عمر میں پہنچنے پر ادب میں تبدیل ہوگئی۔ اس لئے کشمیری زبان نورالدینؒ کی بہت ہی مرہون منت ہے کہ اُن کے اشعار کے ذریعہ تحریکوں اور ردعملوں کے وسعت پذیر الجھاوں کو گویائی عطا ہوئی اور احساس وشعور کے نغمے مرتب ہوئے۔ حتمی تجزیہ میں کشمیری زبان اور عوامی مزاج کے درمیان ایک باہمی تعلق اور رشتہ ہے۔ وِٹجن اسٹائن (Wittgenstein) کے الفاظ میں یہ ایک طرزِ حیات کی علامت ہے۔

مزید برآں نورالدینؒ کی شاعری علاقائی ماحول میں اسلامی تہذیب کے ثقافتی اسلوب اور اس انسانی روح کے معیار کا مظاہرہ کرتی ہے جو اس کے اندر نمو پاتی ہے۔ ہماری تحقیق کی رو سے مذہب اور زبان کو اس تاریخی سیاق (context) کہ جس میں ثقافتی ہیتیں اپنے آپ کو ظاہر کرتی ہیں، سے آزاد اور علٰحیدہ کرنا زبردست غلطی ہوگی۔ اس کے علاوہ یہ ثقافتی گروہوں کی شناخت پر زبان اور مذہب کے لازوال اثرات کی بھی تصدیق کرتا ہے۔ کشمیری زبان کی تشکیل پر نورالدینؒ کے صوفیانہ خیالات کے اثرات اتنے عمیق رہے ہیں کہ کشمیر کے معاصر سماجی منظر میں ادباء ان کی مذہبی اور ثقافتی شناخت کو مٹانے کی کوششوں کی مسلسل مزاحمت کر رہے ہیں۔ لہٰذا کشمیر میں جاری سماجی ڈرامے میں دنیاوی حالات اور اسلام آپس میں متصادم ہونے کے بجائے متحد نظر آتے ہیں۔

حوالے اور حواشی

۱۔ بابا نصیب، نور نامہ، ورق 205 الف

۲۔ کشمیریوں نے سید علی ہمدانی اور شیخ نور الدین کو جو القاب دئے ہیں ان کے گہرے معنی ہیں۔ ''علمدار کشمیر'' کا لقب جس سے موخر الذکر کشمیر کے عوام میں مشہور ہیں دو وجوہ سے معنی خیز ہے۔ ایک یہ کہ یہ لقب نور الدینؒ کو کشمیری شناخت کے علم بردار کے منصب سے سرفراز کرتا ہے۔ دوسرے یہ کہ کشمیر کے دیہاتی عوام کی اکثریت کی مذہبی اور ثقافتی تاریخ میں ان کا رول ''شاہ ہمدان'' کے لقب سے مشہور سید علی ہمدانی سے کہیں زیادہ رہا ہے۔ مؤخر الذکر لقب اس بات کی دلالت کرتا ہے کہ کشمیری مسلمانوں کی اکثریت نے ہمدان سے تشریف لانے والے پا کباز مُبلغ کو ایک واجب الاحترام ولی یا مذہبی پرچارک سے زیادہ کچھ نہیں سمجھا، جو وادی میں اسلام کی ترقی کے لئے مضبوط بنیاد استوار کرنے کے بعد ہمیشہ کے لیے کشمیر سے رخصت ہو گئے۔

۳۔ Evans Pritchard," Social Anthropology: Past and Present", Man ,1950,Vol 198 PP 118-124

۴۔ عموماً مورخین کا رویہ بنیادی مواد خاص کر تذکرہ جاتی ادب کے ساتھ غیر معروضی رہا ہے۔ اگر ایک طرف وہ سرگذشتوں، کتب تاریخ اور تذکروں کو بنیادی مراجع قرار دیتے ہیں مگر دوسری طرف وہ ان کتابوں میں موجود اولیاء کی کرامات سے متعلق مواد کی انتہائی تحقیر کرتے ہیں۔ تاریخ نگار جس انداز سے عموماً اساطیری شہادت مسترد کر دیتے ہیں وہ مکمل طور پر غیر سائنسی اور موضوعی ہے۔ اپنی محدود عقل کی حدود میں محض جدید معیارات کا استعمال کر کے اور قرون وسطیٰ کے رویوں اور اذہان میں پر زور طریقے سے داخل ہونے میں ناکام ہو کر جدید مؤرخ اپنے عقلی تجزیہ کی حدود کے اندر لوک روایات (Folk traditions) کے سماجی پس منظر کو نظر انداز کرتے ہیں۔ وہ اس مبہم نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ صرف مادی ''حقائق'' ہی قابل اعتناء ہیں۔ تاہم تاریخ تصوف جیسے نازک موضوع پر دستیاب مختلف قسم کے حقائق نہ صرف عقلی تجزیہ کے متقاضی ہیں بلکہ اہم تر بات یہ ہے کہ یہ مضبوط صوفی روایات کے متعدد ابعاد (dimensions) کو سمجھنے کی صلاحیت کا بھی تقاضا کرتے ہیں۔ اس لئے زیر نظر تصنیف میں ہمارا مقصد مذہب اور سماج سے متعلق سوالات کا مذہب

اور مادی حقائق کو الگ الگ خانوں میں تقسیم کرنے کے بجائے ایک بامعنی تخلیقی رشتہ کے اندر زیادہ سنجیدگی سے مطالعہ کرنا ہے۔

۵۔ بابا نصیب، کتاب مذکور، ورق 3 الف، وہاب، فتحات کبرویہ، ورق 145 الف، شاہ آبادی، باغ سلیمان، ورق 90 ب؛ بہاوالدین متو، ریشی نامہ، ص 73۔

۶۔ بہاء الدین متو، کتاب مذکور، ص 73

۷۔ Henry Corbin, Creative Imagination in the Philosophy of Ibn Arabi P 40

۸۔ کلیات، ص 21، صفحہ 18 پر نوٹ (حاشیہ) بھی دیکھئے۔

۹۔ ایضاً ص 148-50، 152

۱۰۔ نصیب، کتاب مذکور، اوراق 9 الف ب، 10 الف ب یا مشکواتی، کتاب مذکور؛ شاہ آبادی، کتاب مذکور، اوراق 91 ب، 92 الف ب۔

۱۱۔ نصیب، کتاب مذکور، ورق 9 ب، شاہ آبادی، کتاب مذکور، ورق 92 ب۔ خلیل، کتاب مذکور، ص 136

۱۲۔ کلیات ۲۲ (طبع اول) ص 62

۱۳۔ نصیب، کتاب مذکور، اوراق 11 الف ب؛ مشکواتی، کتاب مذکور روق 72 ب، وہاب، کتاب مذکور، ورق 152 ب، شاہ آبادی، کتاب مذکور، اوراق 92 ب۔ 93 الف

۱۴۔ بعض مخطوطات میں کاتبوں کی لاپرواہی سے جو کچھ غیر مانوس الفاظ دہراتے ہیں انکی محتاط جانچ کی ضرورت ہے۔ پارمو (Nund Rishi: Unity in Diversity, P 34) ''اوتا'' کا ترجمہ نرسل/سرکنڈ کرتے ہیں۔ تاہم لگتا ہے کہ اصل لفظ اوک (ایک) ہے چونکہ یہ موک (دوسرا) کا ہم وزن ہے۔ مگر فاضل مصنف نے اس کا ترجمہ ثال سے کیا ہے۔ اصل میں ان اشعار میں شیخ ''ایک'' کا حوالہ دیتے ہیں نہ کہ جولاہے کے آلات کا۔

۱۵۔ نصیب، کتاب مذکور، اوراق 11 الف ب، وہاب؛ کتاب مذکور، اوراق 152-153 الف۔

۱۶۔ پارمو، کتاب مذکور، ص 144

۱۷۔ یہ سرینگر کے جنوب میں 48 کلومیٹر کی دوری پر واقع ہے۔

۱۸۔ ترجمہ پارمو کی کتاب سے کیا گیا ہے۔ کلیات سے موازنہ کیجئے (دوسرا ایڈیشن) ص 167۔

۱۹۔ کلیات (دوسرا ایڈیشن) ص 144

۲۰۔ ایضاً ص ص 167-165

۲۱۔ ایضاً ج2 (طبع اول) ص ص 26-28، 322-33۔

۲۲۔ ایضاً ص 132۔

۲۳۔ دیکھئے باب دوم 10 حاشیہ ''ریشی تحریک کا تاریخ پسِ منظر''

۲۴۔ کلیات ج 2، طبع اول، ص 26۔

۲۵۔ دیکھئے باب دوم: 10 حاشیہ ''ریشی تحریک کا تاریخ پسِ منظر''

۲۶۔ کلیات ج 2، طبع اول، ص 26۔

۲۷۔ ایضاً ص ص 31,27

۲۸۔ ایضاً، ص 32۔

۲۹۔ بابا نصیب کی تفصیل سے ظاہر ہے کہ زُہد اختیار کرنے سے پہلے نور الدینؒ نے گوشت تناول کیا تھا۔ دیکھئے نصیب، کتاب مذکور، ورق 50 الف

۳۰۔ نور الدینؒ اور ان کے مریدوں کی ایک بڑی تعداد خودرو

''وپل ہاکھ'' (Dispsacus Inermis) اور دوسری جنگلی جڑی بوٹیوں پر گذارہ کرتے تھے،

۳۱۔ کلیات، ج 1، ص ص 65,50، ج 2، ص 153۔

۳۲۔ کانگڑی مٹی کا ایک ہلکا کاسہ ہوتی ہے جو بید کی شاخوں سے ڈھانکی جاتی ہے۔ موسم سرما میں کشمیری اپنے آپ کو گرم رکھنے کے لئے اس میں انگارے ڈالتے ہیں۔ عموماً کانگڑی کو ڈھیلے ڈھالے ''پھرن'' یا کمبل کے نیچے رکھا جاتا ہے۔

کانگڑی پر مزید تفصیلات کے لئے دیکھئے

Ishaq Khan, History of Srinagar: A Study in Socio-Cultural Change, PP 85-86

۳۳۔ کلیات، ج 1، ص 26۔

۳۴۔ غلام محمد آجر کے مقالہ ''ریشیت کی نفسیاتی تاویل'' (ریشیت ص 116) میں دیے گئے شیخ کے اشعار کا ترجمہ کیا گیا ہے۔

۳۵۔ ہندوؤں کے ساتھ شیخ کا رواداارانہ رویہ مشہور ہے۔ مگر لل دید کے زیر اثر انہوں نے برہمنوں کو بے نقاب کرنے میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا ہے۔ اس شعر میں برہمن کو کتے کی ختم نہ ہونے والی بھوک کی

علامت قرار دیا گیا ہے۔

۳۶۔ کلیات، ج2، ص63

۳۷۔ برج نور، ص65

۳۸۔ J.C.Chatterji, Kashmir Shaivism, ص43،

۳۹۔ B.N.Parmoo, The Ascent of the Self, P XIX

۴۰۔ میں نے شمس العارفین میں درج اشعار کا ترجمہ کیا ہے۔

۴۱۔ کلیات، ج1، ص74

۴۲۔ B.N.Pandit, Aspects of Kashmir Saivism , ص46،

۴۳۔ کلیات، ج1، ص28

۴۴۔ پارمو، کتاب مذکور، ص90

۴۵۔ کلیات، ج2، ص ص33-34

۴۶۔ پارمو، کتاب مذکور، ص89

۴۷۔ کلیات، ج2، ص79۔

۴۸۔ کشمیر کے شو فلسفہ کے مطابق خدا بے روپ (نرگن) بھی ہے اور ساگن بھی (Qualified Being) ہے۔

۴۹۔ شمس العارفین میں درج اشعار کا ترجمہ، ص ص67-68

۵۰۔ وہاب، کتاب مذکورہ، ورق 145؛ صبور، خوارق السالکین، ورق 30 الف ب۔ خلیل، کتاب مذکور، ص ص 529-536۔

۵۱۔ یہ لقب سب سے پہلے بابا نصیب نے استعمال کیا ہے۔ کتاب مذکور، ورق 88 الف۔

۵۲۔ اہم بات یہ ہے کہ شیخ کی شاعری نے کبروی اور سہروردی سلاسل سے وابستہ افراد کے دل موہ لئے۔ شیخ کے انتقال کے مشکلاً سو سال بعد مورخ سید علی ان کے اشعار کی مقبولیت کا شاندار الفاظ میں تذکرہ کرتے ہوئے رقمطراز ہیں کہ ''اُن کے دلکش اشعار نے ہر دل میں اپنی جگہ تراش لی ہے''۔ تاریخ کشمیر، ورق 33 ب۔

۵۳۔ Jan Vansina .Oral Tradition: A Study in Historical Methodology. P 45
فرانسیسی زبان میں اس کتاب کا انگریزی ترجمہ ایچ۔ ایم۔ رائٹ (H.M.Wright) نے کیا ہے باب پنجم

باب پنجم

شیخ نورالدینؒ کا مذہبی فکر

محمد مجیب بجا طور پر رقمطراز ہیں: ''ہندوستانی مسلمانوں میں مذہبی فکر، کبھی بھی فلسفۂ مذہب نہیں بنا۔ یہ اصل میں شریعت کی سچی روح کی تلاش تھی اور بنیادی طور پر یہ مذہبی فکر تسلیم شدہ عقیدہ کی ایک عقلی اور جذباتی تائید وتوثیق تھی۔[1] اگرچہ علماء نے شریعت کے پڑھے لکھے سرپرستوں کی حیثیت سے واضح طور پر اسکے کام اور سماجی سرگرمیوں کو واضح کیا تھا، مگر عقیدہ وعمل کے درمیان خوشگوار ربط کے ذریعہ مذہبی زندگی میں نئی روح پھونکنے سے نااہل ہونے کی بناء پر وہ عموماً صوفیاء کی کھلم کھلا تنقید کے ہدف بنے۔ یہ صحیح ہے کہ علماء کو خانوادہ رسولؐ کی اولاد کی حیثیت سے تسلیم کیا گیا تھا مگر اپنی عالی نسبی کی بناء پر اپنے لئے نمایاں منصب حاصل کرنے کے باوجود بھی وہ صوفیاء کی امیدوں پر پورا نہیں اترے۔ علماء کے نزدیک خدا اور اسکے بندوں کے درمیان تعلق کی بناء پر مسلمانوں کے ذریعہ انجام دئے جانے والے فرایض کے علاوہ شریعت میں قانونی اور سیاسی ذمہ داریاں بھی موجود ہیں۔ مگر صوفیاء ہی جنہیں اس بات پر علماء سے اختلاف نہیں تھا، اسلامی عقیدہ اور عمل کی بہترین مثالوں کی حیثیت سے علماء پر گوئے سبقت لے گئے اور یہ منصب انہوں نے مذہبی فرائض کی ذاتی طور پر تکمیل کو اپنی زندگیوں کا مقصد وحید بنا کر حاصل کرلیا۔ علماء اور صوفیاء کا مذہبی فکر ایک ہی منبع سے پھوٹ پڑا۔ مگر روزمرہ کی زندگی میں شریعت پر سخت استقامت کی وجہ سے علماء کے بجائے صوفیاء ہی نے شریعت کے مستحکم مجسموں کی حیثیت سے تاریخ میں اپنا نام ثبت کیا۔[1]

اسلام کے بہت سے صوفیاء کی طرح نورالدین بھی اپنے معاصر سماج کے علماء کی شدید ملامت کرتے تھے۔ مگر اس سے یہ نتیجہ اخذ نہیں کیا جانا چاہیے کہ وہ اجماع، رواج اور قانون کے اس مفصل ڈھانچے کے مخالف تھے جو چار اسلامی

مکاتب فکر کے ممتاز علماء نے تعمیر کیا تھا۔ اس دعویٰ کی تصدیق کے لئے کوئی شہادت دستیاب نہیں کہ علماء جنہیں غلطی سے راسخ الاعتقادی (orthodoxy) یا کٹرپن کے علمبردار فرض کرلیا گیا ہے، کبھی بھی اس بنیاد پر اُن کے ہدفِ تنقید بنے بلکہ معنی خیز بات یہ ہے کہ روزمرہ کی زندگی میں شریعت کی سچی روح سے انحراف کرنے کی وجہ سے وہ تضحیک و تمسخر کے نشانہ بنائے گئے۔ اصل میں مذہبی زندگی کے ظاہر اور باطن کے درمیان ایک خوشگوار اور متوازن رشتہ قائم کرنے میں علماء کی ناکامی نے اُن کے ساتھ نورالدین کے رویہ کو متعین کیا۔ اُن کا کینہ توز ذہن[۲]، تکبر[۳]، ریاکاری[۴] اور روحانی فوائد کی قیمت پر مادی منفعتوں کا تعاقب[۵] نورالدینؒ کے لئے اتنا دہشت ناک تھا کہ انہوں نے اپنے مریدوں سے تاکید کی کہ وہ علماءِ سُو کو دیکھ کر اللہ سے پناہ طلب کریں۔ ان کی نگاہ میں فرقہ بندی کے جذبہ کے حامل علماء سے زیادہ مہلک اور دہشت ناک برائی کوئی نہ تھی جو اُن کے غلط علم اور غرور سے پھوٹ رہی تھی[۷]۔ ایسے علماء سے سخت ترین لہجے میں مخاطب ہوتے ہوئے نورالدینؒ نے انہیں متنبہ کیا کہ قیامت کے روز ان میں سے کوئی بھی نجات حاصل نہیں کر سکے گا[۸]۔ ایسے علماء کا علم شریعت کی اصلی روح پر مبنی نہیں تھا۔ اُن کی نظر میں یہ چیز مذہبی ہلاکت سے کچھ کم نہ تھی۔ چنانچہ ایک عالم کے پندارِ علم پر چشم نمائی کرتے ہوئے نورالدینؒ تبصرہ کرتے ہیں۔

''الحمد[۹-ا]،'' قل ھواللہ[۹-ب]، التحیات[۹-پ] کی سچی روح کو اگر روزمرہ کی زندگی میں عملایا جائے تو یہ سارا قرآن سیکھنے کے برابر ہے دیکھو! کیا شیطان کی طرح علم حاصل کرنا بے کار نہیں ہے؟ جو اپنے علم کے باوجود بُرباد ہوا۔''[۱۰]

سماجی اور رُوحانی، دونوں سطحوں پر علماء کی بے حسی اور جمود کو زیر نظر رکھ کر نور الدینؒ کے اشعار کو اسلامی تعلیمات کی اشاعت کے اہم وسیلہ ہونے سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ انہوں نے وادی کشمیر کے اکثر علاقوں کا سفر کیا۔ بہت سے دیہات، ایک یا دوسری شکل میں، اُن کی آمد یا مختصر قیام کی روایت اب بھی محفوظ کئے ہوئے ہیں۔ جو ان کے تبلیغی رول کی توثیق کرتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ایک عام آدمی کیلئے شریعت کی سچی روح یعنی فرمانبرداری، خدا پر انحصار، اطاعت غور وفکر، توبہ، جدو جہد، قربانی، ایثار، اور اپنے ہم جنسوں کے تئیں اپنی ذمہ داریوں کی تکمیل، صوفی مُبلّغین کی عالمانہ تصانیف سے زیادہ نور الدین کے مقبول عام اشعار کے ذریعہ سمجھنا زیادہ آسان تھا[۱۲]۔ لگتا ہے کہ نور الدینؒ اور ان کے سلسلہ کے متعدد مریدوں کے فقر اور انکسار اور خاص کر ان کی شخصیت میں ایک مقناطیسی کشش تھی[۱۳]۔ جو علماء کے خالی علم یہاں تک کہ اہلِ علم صوفیاء سے بھی کہیں زیادہ اہم تھی۔ نور الدین کا مشن بنیادی طور پر ناخواندہ عوام کو جو زیادہ تر زراعت پیشہ تھے اسلام سمجھانا تھا۔ نتیجہ کے طور پر کشمیر کے دیہاتی معاشرہ نے جو پہلے ہی اسلامی تہذیب کے دائرہ میں آگیا تھا، اپنے آپ کو نور الدین کی تعلیمات کے ذریعہ اسلام کی اعلیٰ ثقافت کے ساتھ جوڑ دیا۔ جنہوں نے بلاشبہ دو روایات چھوٹی روایت اور بڑی روایت (Little Tradition and Great Tradition) کے درمیان ترسیل کی راہیں استوار کی تھیں اور باہمی حوالے اور اثر ونفوذ کے میعار قائم کئے تھے۔

نور الدّینؒ کو اپنے معاصر صوفیاء سے اساسی طور پر ممتاز کردینے والی خصوصیت اپنے ہم جنسوں کے ساتھ بے لاگ اور باہمت انداز میں مباحثہ

کرنے کی ان کی صلاحیت تھی۔انہوں نے وجدانی طور پر جو کچھ محسوس کیا اس کو انہوں نے لائق بحث شکل میں دانشمندانہ اسلوب بیان میں عوام کے سامنے پیش کیا۔یہ صحیح ہے کہ اپنی صوفیانہ زندگی کے ابتدائی مرحلے میں انہوں نے خدا کی طرف رجوع کرنے کیلئے رضا بالقضا (quietism) ہونے، صوفیانہ استغراق (contemplation) اور وجد (ecstasy) کی حوصلہ افزائی کی مگر اتحادیہ تجربہ یا حال (unitive experience) کے سکون سے لوٹنے پر وہ تاریخ کی قوتوں کو قابو میں لانے کیلئے اسکے بہاو میں داخل ہو گئے۔پیغمبرانہ روایت کے اتباع میں وہ غار نشینی ترک کر کے تازہ توانائی اور ایمان کے ساتھ دوبارہ دنیا کی طرف لوٹ آئے۔

''آپ ہی کی وجہ سے میں صحیح سمت کی طرف روانہ ہوا جنگل میں، میں نے آپ کی پناہ طلب کی میں دن میں پانچ مرتبہ آپ کے سامنے سربسجود رہونگا۔ مجھے احسان مندی کے ساتھ یاد ہے کہ آپ کتنے مہربان ہیں۔[۱۴]

ہندو سنیاسیوں کے برعکس نورالدینؒ نے سماج کو یکسر نظرانداز نہیں کیا۔ مقدم الذکر گروہ نے خدا سے وصل (union) چاہتے ہوئے اپنے آپ کو تاریخ کے اس عمل سے باہر ہی رکھ دیا جو افراد کے درمیان سماجی تعاون اور باہمی افہام و تفہیم پر منحصر ہے۔ہندو صوفیاء گوشہ نشینی اور مراقبوں کے دور سے لوٹنے کے بعد بھی مذہب کے ساتھ رویہ میں نہایت ہی انفرادیت پسند (individualistic) رہے[۱۵] اور گوشہ نشینی کی زندگی گذارنے کے دوران انہوں نے شاذونادر ہی اس معاشرہ کی رہنمائی کی ضرورت محسوس کی، جس کا وہ ایک حصہ تھے۔دوسری طرف نورالدینؒ نے اپنے قول و فعل کے ذریعہ اپنے

معاصر معاشرہ کی خدمت کیلئے اپنی وجدانی استعداد کو بروے کار لایا۔ ان کے اشعار میں ایک حرکی (dynamic) زہد وتقویٰ کا عنصر موجود ہے جو نہ صرف انفرادی نفس پر بلکہ اپنے گردوپیش کی دنیا پر بھی قابو پانا چاہتا ہے۔

"اے عظیم خدا! سب سے زیادہ تعظیم تو آپ کی جانی چاہئے کیونکہ آپ کو تلاش کرنے سے میں نفس کے وسوسوں سے نجات حاصل کر گیا۔ اپنے پیدائشی عشق کا ایک طاقتور آلہ بنانے کی مجھ پر مہربانی کیجئے،

مجھے احسان مندی کے ساتھ یاد ہے کہ آپ کتنے مہربان ہیں؟ [۱۴]

نورالدّین کے اشعار اللہ کے ماورائے عقل (transcendence) ہونے اور اس کے تفوق (immanence) پر ان کے اعتقاد کی شہادت پیش کرتے ہیں۔ یہاں یہ بات یاد رکھنا ضروری ہے کہ اگر چہ وہ خدائی حقیقت کو تصور اور شبیہہ سے پرے سمجھتے ہیں تاہم وہ صوفی اکابر منصور الحلاجؒ اور جلال الدین رومیؒ کی طرح اپنے جذبات کا محبت کی زبان میں اظہار کرتے ہیں۔ معنی خیز بات یہ ہے کہ وہ ہمیشہ اللہ کیلئے بھگوان سے مشتق مقامی اصطلاح "بھگی،" [۱۷] استعمال کرتے ہیں۔ ایسا کر کے وہ قرآن کو عوام کی زبان میں قابل رسائی بنانے کی کوشش کرتے ہیں تاہم قرآن کے پیغام کو سمجھنے کیلئے وہ لوگوں سے تاکید کرتے ہیں کہ وہ اس کے لئے اپنے دل ودماغ میں تڑپ پیدا کریں۔ انکی رائے میں سب سے پہلے خدائی حقیقت ہی تمنا کرنے کی لامحدود شے ہے۔

"آپ کو پانے کی پیغمبرؐ کی آرزو کو پورا کیا گیا۔
جب آپ نے انہیں قرآن عنایت کیا،
آقا! یہ وہی پیغمبر ہیں جو اللہ کی راہ میں ثابت قدم رہے۔

مجھے احسان مندی کے ساتھ یاد ہے کہ آپ کتنے مہربان ہیں؟



''اس زندگی میں علم اور مذہب کا چراغ کون روشن کرے گا؟
کون فریب کو ترک کر کے سچے علم کو اختیار کرے گا؟
تمام علم کا جوہر الف 'لام اور میم ہے''[۱۹]

الف لام اور میم کے خاص حروف قران کی چھ سورتوں میں بطور سابقے (prefixes) شامل کئے گئے ہیں۔[۲۰] ان حروف کے بارے میں بہت کچھ لکھا گیا ہے مگر اکثر اہل علم انہیں صوفیانہ علامات قرار دیتے ہیں۔ بعض کے نزدیک ہر حرف خدا کی ایک صفت کی نمائندگی کرتا ہے مگر معقول ترین تاویل یہ ہے کہ ''یہ حروف تین ناموں یعنی اللہ، جبریل اور محمدؐ' کے پہلے' آخری اور وسطی (یا دوبارہ پہلے) حروف ہیں۔ یعنی وحی کا منبع' آسمانی پیغام رساں، جس نے وحی کو لایا اور رسولؐ جو بشر ہیں جن کے ذریعہ اس وحی کو گویائی دی گئی''[۲۱]

اس طرح نورالدین نے مذہبی زندگی کے باطنی اور خارجی عناصر کے درمیان قریبی موافقت کے اصول کو ذہین نشین کرانے کی کوشش کی۔ ان کی رائے میں تعلق باللہ قائم کرنے کا سب سے یقینی ذریعہ تلاوت قرآن ہے جو مخلوق کو خالق کے ساتھ ملا دیتی ہے[۲۲] اس ملاپ کو جذباتی اور شعوری دونوں سطحوں پر سمجھنے کی ضرورت ہے۔ درحقیقت ان کے فکر میں جذباتی اور عقلی روّیوں کے درمیان ایک خاص توازن جاذبِ توجہ ہے۔ نورالدین کے نزدیک تلاوتِ قرآن کے دوران جب خدائی حقیقت محسوس ہوتی ہے یا اس کا تصور آتا ہے تو محبت طبعی طور پر پیدا ہوتی ہے۔

قرآن کی سچی روح کے مطابق ان کے نزدیک بے سوچے سمجھے انداز میں تلاوت قرآن ایک فضول عمل ہے۔ اگر چہ وہ دل میں خدا کی محبت پروان چڑھانے کو فہم قرآن کی کلید قرار دیتے ہیں، ان کے خیال میں اس میں اشیاء کے قرانی تفکر [۲۳] کا مابعد الطبعی (metaphysical) نقطۂ نظر بھی شامل ہے۔ ایک ایسا رشتہ جس میں خدائی موجودگی ایک فرد پر رحمت وعنایت کی شکل میں اپنے آپ کو نمایاں کرتی ہے:

''قران کی تلاوت کے دوران میں نے اس (اللہ) کے جاہ وجلال کی منادی کی۔

اس پر تفکر کرتے کرتے میں بے زبان ہو گیا۔ میرے دل ودماغ کی گہرائیوں میں

اس کے حضور کے معنی منکشف کئے گئے۔ [۲۴] ''

اپنے مریدوں کیلئے نورالدین کے پیغام میں بار بار آنے والا موضوع قرانی آیات پر تفکر کرنا ہے [۲۴-الف]۔ یہ تفکر روحانی زندگی کی تمام شکلوں خاصکر جذباتی محبت پر مسلمہ برتری حاصل کرتا ہے۔ بلاشبہ غور وفکر سے حاصل شدہ علم کی تجلی کے ذریعہ ہی قلب منور ہوگا۔ محبت کی تکمیل ہوگی اور اعمال بامقصد بن جائینگے [۲۵]۔ چنانچہ ان کے سلسلہ کے پیروکاروں کی محبت اور اعمال شیخ کی قرآنی آفاقیت (Universalism) کے علم کے اٹوٹ اجزاء تھے۔ جیسا کہ ہم بعد میں دیکھیں گے کہ ریشیوں کی محبت اور سماجی کام اصل میں خدائی حقیقت، کے ان کے علم سے پھوٹ پڑے ہیں۔

اگر چہ نورالدین اپنے آپ کو فنا کرنے کی حد تک اللہ سے محبت کرتے

تھے مگر ان کی آرزو نے انہیں حلاج کے برعکس خواب آور وجّد hypnotic trance میں ڈال نہیں دیا۔ درج ذیل اشعار میں وہ بالکل حلاّج کی طرح قرآن کی آیات میں غرق ہونے کی تمنا کرتے ہیں:

''تلاوت قرآن سے تو آپکی زندگی کے گوشت پوست کا طلسم ٹوٹ
جانا چاہئے۔
قرآن پڑھتے پڑھتے حلاج نے اپنے آپ کو فنا کر ڈالا
قرآن پڑھنے کے بعد بھی آپ کی بے مقصد زندگی کس کام کی ہے [۲۶]

یہ فرض نہیں کیا جانا چاہئے کہ نورالدین نے ایک مسلمان سے منصور الحلاج [۲۷] کی نفی کرنے کا مطالبہ کیا بلکہ شریعت کے مطابق ایک چوکس اور عقل کے زیرنگرانی زندگی گزارنے کا تقاضا کیا۔ اسلام کے بعض عظیم صوفیاء کی طرح انہوں نے ''اناالحق'' کی ایک مسحورکُن تشریح کی۔ معنی خیز بات یہ ہے کہ لگتا ہے کہ انہوں نے وحدت الشہود کے زاویہ نظر سے منصور کو سمجھ لیا تھا[۲۸]۔ منصور کی موت کے انکے تصور میں ہم اللہ کی ماورائیت (Transcendence) کی ایک بلند و برتر مثال پاتے ہیں۔ ان کے نزدیک منصور اللہ کے سچے عاشق تھے۔ ایک ایسی شخصیت کے مالک تھے جس نے قرآن کے باطنی معنی پوری طرح سمجھ لئے تھے۔ ان کی رائے میں منصور نے نہ صرف قرآن کے لفظ و روح کا اتباع کیا بلکہ قرآن کی حقیقت کا اعلان کرنے کیلئے انہوں نے اپنی جان بھی نچھاور کردی۔ یہ صحیح ہے کہ انہوں نے اس طریقہ کو پسند نہیں کیا جس میں منصور نے باطنی راز کو آشکارا کیا مگر اس کے باوجود بھی انہوں نے شبلیؒ [۲۸-الف] کی طرح منصور کے سلسلہ کا پیرو ہونے کا

دعویٰ کیا:

مجھے منصور سے کس نے جدا کردیا ہے؟
ہم دونوں ایک ہی منزل کے راہی ہیں
وہ ''انا'' کہنے میں چوک گئے مگر جب ''انا'' فضل واحسان بن گیا تو وہ متبرک ومقدس بن گئے[۲۹]

اَنا الحق کے موضوع پر گفتگو کرتے ہوئے جلال الدین رومیؒ نے تقریباً ایسی ہی توضیح پیش کی ہے۔

صحیح وقت پر ''اَنا'' کہنا فضل رب ہے
غلط وقت پر ''اَنا'' کہنا لعنت ہے منصور کا ''انا'' کہنا فضل رب بن گیا
اور فرعون کا ''انا'' کہنا لعنت بن گیا[۳۰]

یہ کہ نورالدین' حلاّج کے صوفیانہ خیالات کو سمجھنے والے اسلام کے چند اکابر صوفیاء میں سے ایک ہیں' اس کا ثبوت اس حقیقت سے ملتا ہے کہ عبدالقادر جیلانیؒ (م1166ء) کی طرح وہ بھی اس بات پر یقین رکھتے تھے کہ قلب منصور کی سرشاری(intoxication) ''یعنی'' اناالحق اور خدائی محبت اور وصل کے عظیم سربستہ رازوں کو آشکارا کرنے کا ان کا طریقہ ان کی موت کا باعث بنا[۳۱]۔

منصور نے باطن کا راز فاش کر دیا۔
اسے اس راز کو عوام کے سامنے نہیں لانا چاہئے تھا

اسے عشق کی ضرب برداشت کرنی چاہئے تھی

اپنی روح کے درد کے باوجود[۳۲]



"جب محبوب نے اپنے آپ کو آشکارا کیا
منصور کو اس کے دیدار نصیب ہوئے
کیونکہ اس (اللہ) نے اس کو عشق ومحبت کا جام پلا دیا
دیکھو! اس کی موت اللہ کے اشتیاق کی قیمت تھی[۳۳]

اناالحق کے موضوع پر گفتگو کرتے ہوئے لگتا ہے کہ نورالدین شریعت اور طریقت کے درمیان ایک توازن قائم رکھنے کے فکرمند نظر آتے ہیں[۳۴]۔ ان باہم دگر مربوط حقائق (شریعت وطریقت) کی جڑیں خود قرآن کے سانچے میں گہرائی تک پیوست ہیں۔ ان کے نزدیک طریقت راستہ ہے اور شریعت راہبر[۳۵]۔ موخرالذکر راستہ کے پوشیدہ خطرات سے متنبہ کرتی ہے۔ منصور نے دونوں کی پیروی کی مگر حتمی حقیقت کے ساتھ وصل کے دوران وہ اللہ کی محبت اور فضل کے سمندر میں غرق ہوگئے[۳۶]۔ انہوں نے اللہ کے حضور میں زندہ رہنے کے بجائے مرنے کو ترجیح دی۔ اللہ کے حضور میں رہنے کے تجربہ سے منصور اتنے مغلوب ہوگئے تھے کہ وہ خدا کے اس کرم کی مخفی حقیقت کو علی الاعلان فاش کئے بنا نہیں رہ سکے جو اُسے عنایت ہوا تھا۔ اسلئے اپنے مریدوں کیلئے نورالدین کا پیغام یہی تھا کہ انسانی پہچان (identity) کو مٹا دینے کے بغیر ہی وہ اللہ کے حضور میں راحت وآرام محسوس کریں۔ اندرونی تجربہ (inner experience) کے ملاپ کے معنی شریعت کے مطابق ہی محسوس کئے جائیں اور سمجھے بھی جائیں[۳۸]۔ حقیقت کا متلاشی نہ صرف ایک

عاشق ہوتا ہے بلکہ نمایاں سماجی سرگرمیوں سے بھی منسلک ہوتا ہے۔اُن کے نزدیک اُس بے پایاں ذات کے فضل میں رہنے سے ایک طالب میں لازماً حقیقت کی وجدانی اور روحانی آگہی پیدا ہوتی ہے[۳۹]۔ اس بات کی نورالدین نے اپنے اشعار میں کثرت سے وضاحت کی ہے کہ حقیقت کی یہ آگہی روحانی ترقی اور طالب کی اثر پذیری کے تناسب کے لحاظ سے بڑھتی رہتی ہے۔

ایک مرشد کی حیثیت سے نورالدینؒ کی حکمت، ان کا جذباتی توازن اور اُن کے اشعار میں موجود حساسیت کچھ کم قابل توجہ نہیں۔اپنے اکثر اشعار میں وہ 'عالم' اور 'معلوم' کے درمیان حقیقی فرق پر زور دیتے ہیں[۳۹-الف] یہ کہ وہ ہر چیز کیلئے اپنا ایک مناسب حصہ مقرر کرتے ہیں، درج ذیل اشعار میں سامنے آتا ہے[۴۰] جن میں خدا کی طرف انکی روح کا سفر توحید کے تجربہ پر معراج کو پہنچتا ہے:

"میں نے کلمہ کو اپنایا
اللہ کے بغیر کوئی معبود نہیں[۴۱]
اور اُس آگ میں اپنے آپ کو جلا ڈالا جو آگ یہ کلمہ پیدا کرتا ہے
وجودی اتحاد کے فریب کو محسوس کرتے ہوئے میں نے ازلی وابدی
ذات کو پالیا[۴۲]۔
اس لئے میں مکان (کی حدود) سے ماوراء ہو گیا"[۴۳]

شیخ یقیناً اسلام پر ایمان لانے کیلئے محض کلمہ پڑھنے پر ہی مطمئن نہیں ہوتے ہیں۔ان کے نزدیک اصل طاقت توحید اور اس کی شرائط کے شعوری

طور قبول کرنے اور عملی زندگی میں اس کے ساتھ مکمل موافقت میں مضمر ہے!

''کلمہ کے معنی تمام علم کا منبع ہیں!

اعمال صالحہ اس کی روح کے مطابق ضبط نفس سے پھوٹ پڑتے ہیں'

لامکان کا منبع[۴۴] صرف اس (اللہ) کو معلوم ہے

اسکی لامحدویت کی کوئی حد نہیں''[۴۵]

توحید کے اصل معنی اس وقت عیاں ہوتے ہیں جب ایک انسان مکمل طور پر محسوس کرتا ہے کہ ساری کائنات میں اللہ کے بغیر کوئی ذات لائق عبادت نہیں۔ وہ بامقصد زندگی کے لئے اللہ کی ذات کی وحدانیت پر پرخلوص ایمان کی اہمیت پر زور دیتے ہیں۔ شیخ عوام میں اسلام کی اشاعت کے لئے بار بار ''پُن'' اور پاپ[۴۵-الف]'' کے تصور کو کام میں لاتے ہیں:

''اور جب مالک دوزخ کی آگ بھڑکائیگا

اُس دن تمہارے نیک کام (پُن) تولے جائیں گے

جیسے تم کلمہ کے معنی سمجھ لو گے

ویسے ہی تم یہاں اور آخرت میں نجات حاصل کرو گے''[۴۵-ب]

شیخ نے یہ بات عوام کے ذہن نشین کرائی کہ جتنا وہ کلمہ کے گہرے معنی کے بارے میں جان لینگے اتنا ہی وہ بہت سے معبودوں کی عبادت کرنے کے گناہ سے آگاہ ہوجائینگے۔ اسی پس منظر میں اسلامی تقافیت (accult tion) کے عمل سے گزر رہے اپنے ہم وطنوں کے مظاہر پرستانہ (animistic) عقاید پر نکتہ چینی کرتے ہوئے شیخ نے کہا:

'' اے پنڈت میرے بھائی! اے پنڈتو!

کب تک تم پتھروں اور چشموں کی عبادت کے ساتھ بندھے رہو گے
تمہاری بے سوچی سمجھی تلاش کوئی پھل نہیں لائی۔
اپنے آپ کو اللہ اور اس کے پیغمبرؐ کے تابع کر دو۔
کیا تم روحانی اور دنیاوی کامرانی کے خواہاں نہیں ہو''[۴۷]

کلمہ کا وِرد کرنا، آنحضورؐ کی ختم نبوت پر مضبوط ایمان کا تقاضا کرتا ہے۔ شیخ کی نظر میں محمدؐ کا پیغام کسی خاص قوم، ملک یا وقت کے ساتھ محدود نہیں بلکہ آپؐ کا پیغام آفاقی ہے اور آپؐ نے انسانیت کی راہنمائی کے لئے بھیجے گئے اپنے پیشرو انبیاء کے مشن کو پایۂ تکمیل تک پہنچایا۔

اپنے اکثر اشعار میں وہ اس قدیم دلیل کا احترام کرتے ہیں کہ آفاقی نوعیت[۴۸] کے دنیاوی (mundane) معاملات پر مشفقانہ (humane) روّیے کے سبب محمدؐ تمام دنیا کیلئے رحمت ہیں[۴۸ الف]۔ اسلئے ان کی رائے میں محمدؐ کے نقش قدم کی پیروی ہی حقیقت تک رسائی حاصل کرنے کا آسان طریقہ ہے[۴۹]۔

قرآن کے مطابق پیغمبر صاحبؐ کے پاس نہ صرف لکھی ہوئی کتاب تھی بلکہ وہ صاحب حکمت بھی تھے جسکے ذریعہ روزمرہ کی زندگی کے واقعات اور تفصیلات پر حتمی اصولوں کا انطباق کیا جاسکتا ہے۔ نتیجے کے طور پر پیغمبر صاحبؐ کے اقوال (احادیث) اور اعمال (سنت) سے جو وحی الٰہی کے بالکل مواقف ہیں، شریعت کی تشکیل ہوتی ہے۔ رسمی قوانین کے بجائے شریعت خالق اور اس کی مخلوقات کے ساتھ انسان کی ذمہ داریوں کے ہم معنی ہے اسلئے نورالدین نے لوگوں سے ان حدود کے اندر کام کرنے کی تلقین کی

جنہیں انہوں نے ''شریعت محمدؐ'' کا نام دیا[۵۱]؟

''جو نیک کام کرتا ہے وہ بہت کم تھک جائے گا
جو ہر قدم پر مذہبی احکام بجالاتا ہے
اپنی دولت و جائداد کے باوجود وہ فروتن ہی رہتا ہے
اور زندگی کے دوڑ میں بہت آہستہ خرام ہوتا ہے[۵۲]

ناخواندہ عوام کو شریعت پر مبنی سماجی رشتہ کو سمجھانے کی کوشش میں نورالدینؒ نے اسلام کی ابتدائی کامیابی کو پیغمبر صاحبؐ کے چار نامور صحابہ کے لامحدود ایمان اور دلیرانہ جذبہ کے ساتھ جوڑ دیا ہے ان کے نزدیک وہ نہ صرف زندہ مذہب کے اعلیٰ ترین نمونے تھے بلکہ ان کے اشعار میں وہ سچے اور فعال شخصیات کی حیثیت سے پیش کئے جاتے ہیں۔ان میں سے ہر ایک اپنے انسانی اوصاف کے لئے نورالدین کی مدّح حاصل کرتا ہے۔ابوبکرؓ کی پیاری فطرت اور دوستی کیلئے تعریف کی جاتی ہے۔،عثمانؓ کی اس لئے مدح کی جاتی ہے کہ انہوں نے تالیف قرآن کر کے لوگوں کو صحیح اور غلط کے درمیان فرق کے قابل بنایا،عمرؓ کی اسلئے ستائش کی جاتی ہے کہ انہوں نے نفس کی چالوں کو مغلوب کرنے کیلئے حوصلہ مند جذبے سے کام لیا اور علیؓ کی سخاوت اور فاقہ مستوں کو اپنا مہمان بنانے کے جذبہ پر توصیف کی جاتی ہے[۵۳]۔

اس لئے یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ شیخ بار بار لوگوں کو خلفائے راشدینؓ کے اوصاف اپنے اندر پیدا کرنے کی ترغیب دیتے ہیں[۵۳-ا]۔یہاں تک کہ ایک جگہ وہ خلفائے راشدین کے ساتھ پُل صراط عبور کرنے کی تمنا بھی کرتے ہیں۔[۵۳-ب] ایک اور جگہ ان کی توصیف یوں کی جاتی ہے۔

''چار ساتھیوں کو سلام ہو
جو آپؒ کے سامنے جھک گئے
وہ چار عالموں کے ستون ہیں''

مجھے احسان مندی کے ساتھ یاد ہے کہ آپ کتنے مہربان ہیں ۵۳-ج۔

اس شعر میں جن چار عالموں کا ذکر کیا گیا ہے وہ ناسوت، ملکوت، جبروت اور لاہوت ہیں۔ پہلا عالم انسانیت ہے جس کا جسمانی حواس سے ادراک کیا جاسکتا ہے۔ یہ دنیاوی یا حسی عالم ہے۔ جس کو غزالیؒ نے ''عالمَ الملک والشہادۃ'' قرار دیا ہے۔ عالم ناسوت کے دائرے میں بھی انسان نہ صرف اپنی روحانی صلاحیتوں کے ذریعہ ملائکہ کی بلندیوں پر پہنچ سکتا ہے۔ بلکہ اپنی شخصیت میں ایسے اخلاقی اوصاف کو پروان چڑھا کر بھی ملائکہ کے مقام تک عروج کرسکتا ہے۔ جنہیں ہم عوامی زبان میں ملکوتی صفات کہتے ہیں۔ ملکوت کے معنی صرف پنہاں روحانی یا ملکوتی دنیا نہیں ہے جیسا کہ عام طور پر سمجھا جاتا ہے بلکہ یہ انسان کی وہ صلاحیت ہے جس کے ذریعہ وہ عمل اور بصیرت کے ذریعہ ان چیزوں کا ادراک کرسکتا ہے جو اوسط درجے کے اس انسان کی پہنچ سے باہر ہیں جو دنیاوی معاملات میں محو ہوتا ہے۔ وجود کا تیسرا درجہ وہ ہے جس میں انسان اللہ کی ذات وصفات پر غور وفکر کر کے اللہ کے جاہ وجلال کو زیادہ سمجھنے کے قابل بن جاتا ہے یہ حلقہ بے شک ''طاقت کی دُنیا'' یا ''سماوی دنیا'' (celestial) ہے۔ جس میں ایک صوفی حق تعالیٰ کی طاقت کے چھا جانے والے اثر (pervasive) کے زیر سایہ رہنے میں سکون وراحت محسوس کرتا ہے۔ مگر وجود کا آخری درجہ ''اللہ کی دنیا''، یعنی لاہوت ماورائے ادراک ہے۔ یہ

وحدت کی نا قابلِ بیان دُنیا ہے جس کو اگر چہ غلطی سے ایک ایسا مرحلہ قرار دیا گیا ہے جس میں انسانی شناخت سرمدی وحدت (timeless unicity) میں جذب ہوتی ہے۔ تاہم حقیقت یہ ہے کہ ناسوت لاہوت کے مشابہہ ہے نہ اس کیساتھ تبادلہ کے لائق ہے۔ خالق اور مخلوق کے درمیان جس واحد اتصال (union) کے بارے میں سوچا جاسکتا ہے اس کو شریعت کے ڈھانچہ کے اندر اندر ہی بہترین انداز میں پیش کیا جاسکتا ہے۔ اس معنی میں ناسوت، ملکوت جبروت اور لاہوت تصوف کے مخصوص مرحلوں کے بجائے صرف چار ''مراتب وجود'' کے صوفیانہ تصور کی نمائندگی کرتے ہیں[۵۳]۔ اسلام کے عظیم صوفیاء نے بھی جو لاہوت کو سمجھنے کی سطح پر پہنچ گئے تھے' اپنے لئے کبھی الوہیت (Divinity) کا دعویٰ نہیں کیا اور اگر چہ اللہ نے انہیں راز کی غیر مخلوق دنیا یعنی عالم غیب کی تھوڑی سی سمجھ عطا کی مگر وہ اس کے خاکسار بندے رہنے میں ہی سب سے زیادہ تسکین حاصل کرتے رہے۔ نورالدین نے توحید اور شریعت کے درمیان قائم رشتہ کی حدود کے اندر اندر اس صوفیانہ حقیقت کا پوری طرح ادراک کیا تھا اسی لئے وہ بار بار خلفائے راشدین کے طریقہ اور عمل کا حوالہ دیتے ہیں۔ اس کا مقصد اس صوفیانہ حقیقت کا باضابطہ اعلان نو کرنا تھا کہ اپنے بندوں کیلئے خدا کے احکام کبھی منسوخ نہیں ہوتے۔ حقیقت میں یہ الفاظ کہ ''اپنے ربّ کی اس وقت تک عبادت کرتے ہو جب تک کہ تمہیں موت آجائے''[۵۴] اسی حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ اس لئے اس معنی کو سمجھنا مشکل نہیں جس معنی میں نورالدین نے خلفائے راشدین کو نہ صرف شریعت کے زندہ مجسمے بلکہ طریقت محمدیؐ کے اولین پیرو بھی قرار دیا ہے

جنہوں نے چار مراتبِ وجود کو جوڑ دیا ہے۔

اوپر کی بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ نورالدین کا مشن وحی الٰہی کے روحانی اور سماجی دونوں معانی کو سمو لیتا تھا۔ اہم سلاسل کے صوفیاء کی طرح وہ توحید، شریعت اور حقیقت میں توازن برقرار رکھنے کے لئے کوشاں تھے۔ انہوں نے اپنے آپ کو اپنے معاصرین اور اپنے بعد آنے والی نسلوں ...... دونوں میں ایک صوفی اور ایک سماجی شخصیت کی حیثیت سے ممتاز بنا دیا۔ بلاشبہ ان کا رول اپنے روحانی استغراق کے علاوہ سماج کے ساتھ ان کے لگاؤ کی وجہ سے اکثر صوفیاء سے ممتاز تھا۔ اصل میں انسان کے سماجی رول کے بارے میں ان کا سارا تصور شریعت پر مبنی تھا۔ ان کے نزدیک شریعت عالم انسانیت کو منظّم کرنے کیلئے معرض وجود میں آئی ہے۔ اور جن باتوں کا حکم دیا گیا ہے ان کی اطاعت کی تاکید کرتی ہے۔ انسان خدا کی مخلوقات کی خدمت کر کے ہی خدا سے مل سکتا ہے۔ شریعت انسانیت کی خدمت کے لئے وجود میں آگئی ہے شیخ کا یہ راسخ اعتقاد ہے کہ شریعت کی سخت پیروی اور اس پر غیر متزلزل یقین ہی حقیقت کے تجربہ کی طرف اگوائی کر سکتے ہیں اور تینوں دُنیا کی بنیاد اور اس کے وجود کی تشکیل کرتے ہیں۔ انسان کے عدم وجود (nothingness) سے پوری طرح باخبر ہونے کے باوجود وہ انسان کو اللہ کے کاز (cause) کیلئے اپنے آپ کو وقف کر کے عدم ہستی (non being) کے عنصر کو نکال دینے پر زور دیتے ہیں۔ لہٰذا اللہ کے ساتھ اِتحاد اسلامی بصیرت کے خطوط پر ممکن ہے:

"تم عرش[54] پر اپنے اعمال صالحہ سے پہنچ جاؤ گے[55]۔ اس طرح قادر مطلق[56] کا فضل آپ کو آغوش میں لے گا[57]۔

شیخ کے لاتعداد اشعار کی جانچ کے بعد یہ بات روزِ روشن کی طرح عیاں ہے کہ وہ اللہ کی احدیت کے سب سے بڑے کشمیری ترجمان تھے۔ وہ جب بھی توحید کے بارے میں بات کرتے ہیں ان کے حوالہ کا سانچہ قرآن ہے۔ اس بنیادی سوال کے متعلق قیاسات کی بے کاری کا احساس کرتے ہوئے وہ بابار نماز پنجگانہ کی اہمیت پر زور دیتے ہیں۔ یہ ایک ایسا لازمی عمل ہے جس کے ذریعہ حقیقت کا آرزومند اپنی خواہش کو اللہ کی مرضی کے ساتھ مکمل مطابقت میں تبدیل ہوتے ہوئے پاتا ہے۔ جتنا زیادہ انسان اللہ پر تفکر کرتا ہے اتنا ہی وہ آقا سے اطاعت شعاری کی صفات کے بارے میں جاننے کے اہل ہوجاتا ہے۔ اور تنہائی کے لمحات میں اللہ کے سمندر میں کھو جانے کے بجائے ایک طالب اس کے ساتھ اپنے تعلقات کی صحیح ماہیت سے باخبر ہوجاتا ہے۔ صوفیانہ وجد (ecstasy) کے لمحات کے دوران بھی شیخ نورالدینؒ نمازوں میں پڑھے جانے والے الحمد شریف اور التحیات کے روحانی اور سماجی، دونوں معنی پر زور دیتے ہیں۔ ان کی نظروں میں ایسا طالب اللہ کی مرضی کے مطابق دنیا کو سُدھارنے کیلئے نقشبندی صوفیا کی طرح ایک بدلے ہوئے انسان کی حیثیت سے دنیا کی طرف لوٹ آتا ہے:

وہ منزل مقصود پالیگا[۵۸]
جس نے حفظ کیا ہے
الحمد قل ھو اللہ اور التحیات
اے میری روح ! اپنے جوہر کو پہنچان[۵۹]

لہٰذا تصورِ توحید نہ صرف اس بات کی توثیق کرتا ہے کہ اللہ نے انسان کو نہ

صرف اشرف المخلوقات بنایا بلکہ اس پر کچھ ذمہ داریاں بھی عائد کیں۔ اصل میں توحید ساری کائنات پر محیط ہے جیسا کہ اسماعیل راجی الفاروقی کی رائے ہے کہ ''ساری نسل انسانی' انسان کے اخلاقی عمل کی چیز ہے ساری زمین اور آسمان اس کے مواد اور تمثیل گھر ہیں ۔اس کائنات کے دور دراز گوشوں میں جو کچھ بھی واقع ہوتا ہے انسان اس کیلئے ذمہ دار ہے کیونکہ انسان کی ''تکلیف'' یا ذمہ داری آفاقی اور کائناتی (universal and cosmic) ہے۔ یہ ذمہ داری صرف قیامت کے دن ہی ختم ہو جاتی ہے۔''[۶۰]

اس بات کی وافر شہادت موجود ہے کہ نورالدینؒ کا دل موحدانہ انسان دوستی اور آفاقیت کے نظریہ سے دھڑکتا ہے۔ اس کی توضیح نہ صرف اس حقیقت سے ہوتی ہے کہ ان کے اشعار میں قرآنی معنی نہ صرف سماجی گردوپیش سے لے گئی تشبیہات کے پردہ میں پیش کئے گئے ہیں بلکہ پھولوں اور پتوں[۶۱] ' پہاڑوں اور بری منظر[۶۲] ' پرندوں[۶۲:ا] ،اور حیوانوں[۶۲:ب] ' مچھلی[۶۳] اور چڑیا[۶۴] موسموں اور آب و ہوا[۶۵] ،دریاؤں اور چشموں[۶۶] سے لی گئی تشبیہات اور استعارات میں بھی پیش کئے گئے ہیں۔ حقیقت میں وہ مقصد تخلیق کو سمجھنے کیلئے مناظر فطرت کا مشاہدہ ضروری سمجھتے ہیں گو فطرت مادہ سے بنی ہے مگر یہ انسان یا خدا کیلئے نہ بُری ہے اور نہ مُخالف ایک طرح سے ان کے نزدیک فطری اور مادی اشیاء خدا کی تخلیقات ہیں۔[۶۷] مگر یہ بات واضح ہونی چاہئے کہ ان کے نزدیک فطرت صرف غور وفکر کرنے کے لائق ہے نہ کہ عبادت کے لائق۔ اس نقطہ نگاہ کی بنیاد قرآن میں موجود ہے جو انسانوں سے تاکید کرتا ہے کہ وہ اپنے حواس کا پوری طرح استعمال کریں اور فطرت

میں پنہاں توانائیوں کو اپنے فائدے کے لئے استعمال میں لائیں۔ مناظر فطرت کے مشاہدہ سے اپنی خوابیدہ صلاحیتوں کو بیدار کریں کیونکہ مناظر فطرت اللہ کی نشانیاں ''یا عجوبے'' ہیں[۶۸]۔

اس لئے نورالدینؒ کے نزدیک دنیا کی ہر تفصیل معنی سے بھرپور ہے جو کیسِسَر (Cassiser) کے الفاظ میں 'علامتی معنی (Symbolic Pregnance) کی حامل ہے[۶۹]۔

انہوں نے دنیا کو ایک متن اور علامتوں کے ایک نظام کی حیثیت سے دیکھا جو ہر آن کھلتا رہتا ہے۔ اس کتاب کی تفسیر بجائے خود ایک طریقہ عبادت ہے مگر ان کے نزدیک حقیقت کی ماہیت مابعد الطبعیات اور علم کائنات (metaphysics and cosmology) پر عمیق تفکر بھی قرآنی وعظ ونصیحت کے پس منظر میں عقلی علم یا معرفت کا ایک طریقہ ہے۔ یہ وجودی حقیقت تک رسائی کا ایک خاص طریقہ ہے اور خاص طور پر اس میں اتصال (unity) کی ''لذت'' ہے۔ اس قسم کے علم نے انہیں ماورائے ادراک (transcendent) ہستی تک رسائی کے قابل بنایا جو عقل کی حدود سے بالا تر ہے۔ کائنات اور فرد کے درمیان ذاتی اتحاد اور ہم آہنگی کے قرانی تصور کے عین مطابق وہ قرانی آیات کی واضح تشریح اور زندگی میں یا وسیع تر معنی میں اخلاقیات میں ان کی اہمیت بتا دینے کے اہل بن گئے۔ چنانچہ اپنے مریدوں کو سورۂ اخلاص کے معنی سمجھنے کے لئے اپنے آپ کو وقف کر دینے کی تلقین کرتے ہوئے انہوں نے اصل میں قرآن کی روح کے مطابق اپنی ذاتی زندگی کو ڈھالنے کی ہدایت کی۔ انکی پیش کردہ مذہبی اخلاقیات کی زبان میں

اخلاص کے معنی محض یہ نہیں ہیں کہ ایک مسلمان ہر نماز میں اس کی تلاوت کے ذریعہ اللہ کا قُرب حاصل کرنے کی کوشش کرے بلکہ اس کا مقصد اللہ کی مخلوقات کو سہارا دینے کے نصب العین کو دوسرے تمام خیالات پر اوّلیت دینے کی مسلسل کوشش کرنا ہے۔ اخلاص قول و فعل میں بے نفسی کا تقاضا کرتا ہے، اس دنیا یا دوسری دنیا میں خدائی معاوضہ حاصل کرنے کا خیال ذہن سے نکال دینا اخلاص کی معراج ہے [۲۶]۔

نورالدین کی تعلیمات کی جڑیں بلاشبہ انسان دوستی اور باہمی محبت کی قرانی اخلاقیات میں پیوست ہیں۔ عدم تشدد کی جس اخلاقیات کی وہ وکالت کررہے ہیں وہ مستعدانہ (activistic) اور مثبت نوعیت کی ہے۔ اس کا مقصد مصیبت کی گھڑی میں بنی نوع انسان کی مثبت خدمت بجا لانا ہے۔ ہندو سنیاسیوں کے برعکس انہوں نے عدم تشدد کا اصول زاہدانہ نفی ذات (self-denial) کے ساتھ نہیں جوڑ دیا چونکہ وہ قرآن کی محبوب صفت اعتدال (moderation) سے متاثر تھے اسلئے انہوں نے اپنے زہد کو اس انتہا تک نہیں لیا جیسا کہ ہم جین دھرم، بدھ دھرم اور ہندو مت میں پاتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ جانوروں کو ایذا نہ دینے کی تاکید کرنے میں ان کے خیالات ہندو اور بودھ زاہدانہ فلسفے (ascetic philosophy) سے قریبی مشابہت رکھتے ہیں مگر اس بات کا ذکر کرنا برمحل ہوگا کہ اگرچہ قرآن میں آفاقی محبت universal love کے خُلق کا حکم دیا گیا ہے مگر یہ حکم تمام جانداروں کو نہ مارنے یا مجروح نہ کرنے کے اخلاق میں پروان چڑھ نہ سکا۔ حقیقت یہ ہے کہ اسلام کے اخلاقی نظام کا رخ سیاسی اور سماجیاتی۔ دونوں سطحوں پر زیادہ تر فطرت کی غیر کائناتی

محبت(non cosmic love) اور مرکوز بالبشر(anthropocentric) اخلاقیات کی طرف رہا۔تاہم نورالدین کی رائے میں فطرت کی کائناتی محبت ہی وہ مرکزی نقطہ ہے جوقرآنی آفاقیت کی اخلاقیات کوسمجھنے کیلئے فیصلہ کن ہے ۔اسی پس منظر میں انہوں نے کسان لڑکیوں کے ساتھ اپنی گفتگوؤں کے دوران متفکر زندگی گزارنے کی اہمیت کوواضح کرنے کی کوشش کی۔اپنی گایوں کے لئے ہری گھاس چارے کے طور پر کاٹنے پرلڑکیوں کو ڈانٹتے ہوئے نورالدینؒ نے اس کام پراظہار ناراضگی نہیں کیا بلکہ اصل میں وہ اپنی ہونے والی مریداؤں کوسماجی ناانصافی(social injustice) کومجازی پیرائے میں سمجھانا چاہتے تھے۔

''اسمیں زندگی ہے لہٰذا اسکو کیوں کاٹا جائے
تمہیں کبھی بھی ایک زندگی (زندہ چیز) کو دوسری زندگی کا چارہ نہیں بنانا چاہیے۔
تاہم تقدیر کے لکھے کوکون مٹا سکتا ہے؟
میں جوکچھ پانا چاہتا تھاوہ نیک مقصد تھا۔''[1]

ایک لڑکی نے فوراً جواب دیتے ہوئے کہا کہ گائیں انسانوں کی ضروریات پورا کرتی ہیں:۔

بابا!ہوسکتا ہے کہ دودھ اورگھی کسی کے پیٹ کی آگ ٹھنڈا کریں۔
اس لئے میں اپنی میان میں درانتی لے کرآئی ہوں''[2]

نورالدین اس ہندولڑکی کے جواب سے اس قدر مسرور ہوئے کہ انہوں نے اُسے پوشیدہ موتی (رتنامُنیؒ[3]) قرار دیا۔انہوں نے اس لڑکی کو اس کی

درخواست پر اپنے مریدوں میں شامل کر لیا[74]۔

بظاہر نورالدین کے نزدیک محبت، صرف خدا کے ساتھ صوفیانہ اتحاد (mystical union) کا نام نہیں بلکہ یہ تمام جاندار مخلوقات کے ساتھ عملی اور ہمدردانہ رویہّ کا نام ہے۔ یہ صحیح ہے کہ وہ بھی عقیدۂ برگزیدگی (ethnocentrism) کی کسی نہ کسی شکل سے مستثنٰی نہیں تھے مگر اسلام کا ایک مذہبِ محبت ہونے کے طور پر قرآنی تاکید کو زیرِ نظر رکھ کر اُن کی تخصیص پسندی کا نظریہ (particularism) کسی تفریق پسندی یا فرقہ پرستی کی اجازت نہیں دیتا۔ خدائی سلطنت[75] کی تمام مخلوقات کے درمیان مساوات پر اُن کا ایمان اصل میں قرآن میں موجود قرآنی اخلاقیات کو واضح کرنے کی ایک کوشش ہے[76] قرآن کے سیاق میں غریب اور ضرورت مند کی مدد کرنے، ہر ایک پر رحم اور مہربانی کرنے کی تلقین[77] اور لہو ولعب[78]، غرور (اہنکار[79]) اور غصہ[80] (کرودھ) کی ان کی مذمت کو زیرِ نظر رکھ کر یہ آسانی سے کہا جا سکتا ہے کہ نورالدین کے فکر میں عدم تشدد کا جو نظام اقدار (value system) موجود ہے، وہ نہ صرف ترس کھانے کی قرآنی ہدایت پر ان کی عمل آوری کو دکھاتا ہے بلکہ یہ عدم تشدد کی روایات میں ریشیوں کے تموّل (richness) اور اُن پر ان کی مثبت پابندی (commitment) بھی دکھاتا ہے۔ نورالدین نے وہ تمام اوصاف تفصیلاً بیان کئے ہیں جو اللہ کے ایک سچے معتقد کیلئے متعین کئے گئے ہیں۔ جن میں اہم ترین صفت اپنے ہم جنسوں کے ساتھ نیکی اور محبت کا برتاؤ کرنا ہے۔

ان، کے نزدیک عفوودرگذر، مہربانی، برداشت، رحم، سخاوت، رافت،

صبر، انکساری[۸۱] اور سب سے بڑھ کر دیانت داری سے حلال کی روٹی روزی کمانے کی سنجیدہ تمنا[۸۲] ایک مسلمان کیلئے مہر تصدیق ثبت کرنے والی صفات ہیں۔ وہ غصّہ، حسد، تعصب، اور انتقام گیری جیسے انسانی برتاو کے منفی طریقوں کی مذمت کرتے ہیں اگر چہ انصاف کی مکافاتی شکل (retribution form) کی قرآن میں اجازت دی گئی ہے مگر نورالدین اسکی وکالت نہیں کرتے۔ اسکے برعکس وہ وسیع تر قرآنی سیاق پر زور دیتے ہیں جو مسلمان کو حق قصاص سے دست بردار ہونے کی تلقین کرتا ہے کیونکہ ایسا کر کے انسان اور خدا، دونوں، کی نظروں میں اسکا مقام بلند ہوگا[۸۴]۔ یہ کہ وہ قرآن کے اخلاقی نظام میں بالاتری کی جگہ، رحم اور مہربانی کو دیتے ہیں ایک ایسی حقیقت ہے جو محتاج بیان نہیں[۸۵]۔

ہم دیکھیں گے کہ ذاتی منفعت کیلئے اپنے ہم جنسوں پر ظلم وجبر اور تشدد کرنا نورالدین ناپسند کرتے تھے۔ یہ صحیح ہے کہ موجود سماجی نظام میں امیر اور غریب کے درمیاں خلیج (gap) کو وہ خدا کی طرف سے سمجھتے ہیں[۸۶] مگر یہ کہنا زیادتی نہیں ہوگی کہ نورالدین کے فکر میں مستحکم سماجی نظام کیلئے انصاف کا تصور ایک لازمی شرط (sine qua non) ہے۔ ان کے نزدیک ذاتی سطح پر مہربانی عدم تشدد ہی کی ایک شکل ہے اور سماجی سطح پر انصاف اسی عدم تشدد کا اظہار ہے[۸۷]۔ لہذا ہندو روایت کی زاہدانہ اقدار کے برعکس، نورالدین نے عدم تشدد کے تصور کو ایک انسان دوستانہ اور حیات بخش مواد فراہم کیا۔ ان کی ایک طویل نظم، جس میں وہ ایک سچے مسلم کے اوصاف کی ستائش کرتے ہیں عوام تک اپنی زبان میں اسلام پہنچانے کی ان کی مخلصانہ آرزو کی عکاسی

کرتی ہے۔اس بات کو پوری طرح سمجھنے کیلئے کہ نورالدین نے ناخواندہ عوام میں ایک وسیلہ بننے کی صلاحیت کا کس طرح مظاہرہ کیا،ان کی نظم کے چند بند نقل کرنا بے محل نہیں ہوگا:

''جو اپنی روزمرہ کی ذمہ داریوں سے کوتاہی نہیں برتتا
جو اپنے خون پسینہ کی کمائی پر زندہ رہنا چاہتا ہے
جو اپنے دماغ کے حیوانی غصہ کو قابو میں رکھتا ہے
جو اشتعال کے وقت تحمل دکھاتا ہے۔
وہی ایک سچّا مسلمان کہلائے جانے کا مستحق ہے۔[۸۸]
وہ جنتیوں میں سے ہوگا۔
جو بھوکوں میں اپنا کھانا بانٹتا ہے۔
جو بھوک مٹانے کے خیال سے مغلوب ہے۔
جو پورے خلوص اور انکسار کے ساتھ (نمازوں میں) سربسجود ہوتا ہے۔

جو غصہ، لالچ ،دھوکہ ،مکر اور خود فریبی سے نفرت کرتا ہے۔وہی ایک سچا مسلمان کہلائے جانیکا مستحق ہے۔[۸۹] جو دوسروں کے سامنے حسین انداز میں حقیقت کو واضح کرتا ہے۔

جو اپنے باطن سے حقیقت کی تصدیق کرتا ہے۔
جو دوسرے کی جائداد پر نہیں للچاتا۔
جسکی روح دولت دیکھتے ہی بے قابو نہیں ہوجاتی
جو شریعت کے مطابق راہ راست پر ثابت قدم رہتا ہے
وہی ایک سچا مسلمان کہلائے جانے کا مستحق ہے۔[۹۰]

جو تجربہ سے سیکھنے کیلئے گردو پیش میں سفر کرتا رہتا ہے۔
حقیقت کی تلاش میں زندگی وقف کرتا ہے۔
صبر (کے اوصاف) سیکھنے کیلئے پیٹ کو کستا ہے۔
اپنی اَنا کو ترک کر دیتا ہے۔
تنہائی میں اللہ کی ذات میں مستغرق رہتا ہے۔
وہی ایک سچّا مسلمان کہلائے جانے کا مستحق ہے[91]

اب ہم ان سماجی اور اقتصادی اداروں کیطرف توجہ کرینگے جن کا قرآنی احکامات کے پس منظر میں نورالدین نے جائزہ لیا ہے۔ پجاریت کا ادارہ (institution of priesthood) نورالدینؒ کے لئے سب سے زیادہ تشویش کا باعث تھا۔ اس ادارہ نے خاص طور پر برہمن پروہتوں اور عام لوگوں کے درمیان زیادہ تر ذات کی بنیاد پر خلیج پیدا کی ذات پات کے نظریہ نے انسانی برابری کی جڑیں کاٹ کے رکھدیں اور مختلف قسم کے مظالم اور جبر کیلئے یہ نظریہ ذمہ دار تھا۔ مگر نورالدین نے اس نظریہ پر غیر معمولی کامیابی حاصل کی اور اپنے بہت سے اشعار میں انسانی عظمت (dignity) کے قرآنی تصور کی تشریح کر کے ہر ایک کیلئے روحانی ترقی کے دروازے وا کر دئے۔ انسان کے شجرۂ نسب (pedigrec) کی تعظیم نہیں کی جانی چاہئے کیونکہ یہ ایک ایسا غرور پیدا کرتا ہے، جو ایک سچے بندہ خدا کے شایان شان نہیں۔ عالی نسبی دل و دماغ کی نجابت (nobility) کی ضامن نہیں۔ اسکے برعکس یہ ایک پاجی یہاں تک کہ بیوقوفوں تک کو مہمیز لگاتی ہے کہ وہ اپنے حسن سیرت کے بجائے اپنے آباء واجداد کے اوصاف وکمالات کے بل پہ عزّت کی تمنا کریں[92]۔ ایک ذات زدہ

(caste-ridden) سماج میں عظمت آدم کے تصور کے ارتقاء میں نورالدینؒ کی خدمات کو ان قرآنی آیات کی روشنی میں بخوبی سمجھا جا سکتا ہے۔ جس میں اعلان کیا گیا ہے کہ تمام انسان آدم و حوا کی اولاد ہیں[۹۳]۔

اس بات کی کوئی اہمیت ہی نہیں کہ ایک شخص کے والدین کون ہیں؟ کیونکہ تمام دنیائے انسانیت کی بُنیاد ایک ہی ہے مندرجہ ذیل اشعار میں انسان کو سچی عزّت، اصل شان اور مشترک نسب کی تکمیل کا آرزومند ہونے کی تلقین کی جاتی ہے۔

آدم نسلِ انسانی کے مورث ہیں
ماں حوا بھی اتنی ہی قدیم ہے
لہٰذا نچلی ذاتوں کے لوگ کس کی اولاد ہیں؟
ایک اونچے خاندان میں جنم لینے والا شخص اپنے آباء و اجداد پر کیسے تمسخر کر سکتا ہے[۹۴]۔

عام آدمی کے ساتھ برہمن کے توہین آمیز سلوک نے نورالدین کی حساس روح کو تڑپا دیا ہوگا۔ ان کے غرور کی درندگی کو سُدھانے کیلئے انہوں نے موحدانہ انسان دوستی اور آفاقیت سے برہمن کی نسلی پاکیزگی کے تصور کو للکارا۔ نورالدین کے نزدیک ایک مسلمان کے عملی اخلاق برہمن کی غیر اخلاقی انانیت (egocentrism) کے مقابلے میں قابل قدر تھے:

''وہ جو غرور سے اپنی ذات کا راگ الاپتا ہے
وہ عقل و دانائی سے محروم ہے
یہاں صرف اچھائی شریف الاصل ہونے کا دعویٰ کر سکتی ہے

آخرت میں ''ذات'' معدوم ہوگی
اگر تم اسلام کے جوہر کو (اپنے اندر) جذب کر لوگے
تب تم سے زیادہ پاک وصاف کوئی نہیں ہوگا''[95]

مزید برآں اعمال میں عمدگی یا اعمال کے ذریعہ کامیابی جیسے الفاظ جسمیں قرآن مجموعی طور پر مقصد تخلیق بیان کرتا ہے، نورالدین کے درج ذیل اشعار میں انکی ایک طاقت ور صدائے بازگشت (echo) سنائی دیتی ہے۔:

اعلیٰ نسب لوگوں میں جوہر شرافت پیدا کریگا نہ لوگوں کو متحد کریگا[96]
جنم کی نجابت کا حکم نہیں دیا گیا ہے۔(خبردار) ایسا نہ ہو کہ اعلیٰ نسبی کا خیال تم کو بے وقوف بنادے۔نیکی کے خوگر بنو اعلیٰ نسب ایک فریب ہے[97]

الغرض نورالدین کی دعوت اور پیغام عقل سے مخاطب تھے اور وہ لوگوں کو جنم پر اعمال کی فوقیت پر مطمئن کرنا چاہتے تھے اور ان کا پیغام کسی طرح ناخواندہ عوام کی سمجھ سے بالاتر نہیں تھا۔یہاں تک کہ ان کا تصور مرگ بھی قرآن کی اخلاقی تعلیمات سے پیدا ہوا تھا۔ان کے جن اشعار کا انسانی زندگی کے خاتمہ سے تعلق ہے، ان کو موت کے خوف کا ایک جذباتی اظہار نہیں سمجھنا چاہئے۔بلکہ لگتا ہے کہ ان اشعار میں تشبیہہ واستعارہ کا ہنرمندانہ استعمال کر کے عدم مساوات، ناانصافی اور ظلم وجبر پر طنز کے ایک موثر ذریعہ اور سماجی تفسیر کے طور پر کام لیا گیا ہے۔ان میں سے بعض اشعار لائق اقتباس ہیں:۔

''دنیا میں ذات کی نمائش کرنے سے
تم کیا (فایدہ) حاصل کرو گے؟
ہڈیاں گردوغبار میں تبدیل ہوجائینگیں

جب زمین جسم کو ڈھانپ لے گی
اس شخص کی انتہائی تحقیر ہوگی جو اپنے آپکو فراموش کر کے دوسروں کی ہنسی اڑاتا ہے"[98]۔

نورالدینؒ کا معاصر سماج میں موجود سماجی نابرابریوں[99] کا تذکرہ سماجی تاریخ کے نقطۂ نظر سے اہم ہے۔ذات پات کے نظام پر تنقید کے علاوہ صاحب ثروت لوگوں پر انکی گرفت بھی قرآن کی سماجی اخلاقیات میں پیوست ہے۔ان کے اشعار نہ صرف امیر گھرانوں میں اناج کی ذخیرہ اندوزی کی تفصیلاً تصویر کشی کرتے ہیں[101] بلکہ ان میں ان چھوٹے بچوں کی حالتِ زار کی بھی عکاسی کی گئی ہے جو مستقلاً بھوک سے نڈھال ہوتے ہیں[102]۔ان کے نزدیک بھوک سب سے زیادہ رُسواکن حقیقت ہے[103]۔غرباء کی غذائی ضروریات کو پورا کرنا ہی ان کی نگاہ میں اصلی تقدس ہے[104]۔ان کے اشعار میں طاقتوروں کے ہاتھوں زیردستوں کے استحصال (exploitation) اوران کے مصائب کی شہادت ملتی ہے[105]۔وہ ان امراء کا حوالہ دیتے ہیں جو بڑے مکانات[106]، لعل و جواہر، گھوڑوں اور ہاتھیوں کے مالک تھے[107]۔جہاں یہ لوگ اپنے گھروں میں موسیقی کی محفلوں سے لطف اندوز ہوتے تھے وہاں ان کے دروازوں پر بعض مفلس افراد کے ساتھ بے دردانہ سلوک دیکھکر شیخ کو بہت تکلیف ہوتی تھی[108]۔

سرمایہ داروں کی تفریح پر نورالدین کی تنقید دراصل سماجی ذمہ داریوں سے ان کی بے اعتنائی برتنے سے پھوٹ پڑتی ہے۔قرآن جہاں ذمہ داری کے ذاتی وصف کی قدر کرتا ہے وہاں یہ انسانیت کے مستقبل کیلئے اخلاقی

سرگرمیوں کے سماجی منشا (social implications) پر بھی زور دیتا ہے[۱۰۹]۔قرآن کے نقطہ نگاہ سے دیکھتے ہوئے اُمراء کا تفنن وتفریح (amusements) کے سامانوں پر نورالدین کی ناپسندیدگی مکمل طور پر بے جواز نہیں تھی کیونکہ یہی تفریح ان کے ذہنوں سے ہر سنجیدہ خیال غائب کر دیتی ہے:۔

ایک شخص محفل موسیقی کا انتظام کر کے خود کو مسرور کرتا ہے
اگرچہ وہ انسانی مصائب سے باخبر ہوتا ہے پھر بھی وہ بے خبری کا بہانہ بناتا ہے
جبکہ دوسرے پر کوڑے برسائے جا رہے ہیں۔
کیا اللہ نے خود ایسا ہی چاہا ہے[۱۱۰]''

مزید برآں شیخ نورالدین کے خیال میں وہ امیر جو صرف اپنی تفریح کیلئے ہی زندہ رہتے ہیں، شاذونادر ہی گرفتار مصیبت انسان کیلئے ہمدردی کا مظاہرہ کر سکتے ہیں۔انہوں نے موسیقی کی اُن محفلوں پر بھی اظہار ناپسندیدگی کیا جو ایک صوفی کے اعزاز میں امیر لوگ منعقد کرتے تھے[۱۱۱]۔وہ ایسے درویشوں پر بھی زبردست نکتہ چینی کرتے تھے، جو ایسے مواقع پر نیکی یا اچھے اوصاف کے استحصاق کا دعویٰ کرتے تھے۔

اس لئے یہ بات عیاں ہے کہ اپنے اہل وطن کے زبردست افلاس سے متاثر ہو کر نورالدین کے دل میں غرباء کے تیئں ھمدردی کا جذبۂ پیدا ہو گیا تھا۔تاہم یہ بات لایق توجہ ہے کہ وہ افلاس کو قایم بالذات زمرہ (absolute category) میں شامل نہیں کرتے ہیں بلکہ انسان کی روحانی اورسماجی ترقی میں اسے ایک مرحلہ قرار دیتے ہیں بنیادی طور پر یہ ناپائدار دنیا میں قناعت،

صبر، تحمل، عاقبت اندیشی اور تسلیم و رضا کے اوصاف کی تعلیم و تربیت دینے کیلئے زندگی کی ایک شرطیہ کیفیت ہے[۱۱۲]۔

بے شک انہوں نے گداگری اور غربت کے درمیاں واضح فرق کیا ہے۔ گداگری اس لئے قابل نفرت ہے کیونکہ یہ لوگوں کو زندگی گذارنے کیلئے اپنی مشقت اور جدوجہد کے بجائے دوسروں کا دست نگر بنا دیتی ہے[۱۱۳]۔ ڈرائڈن (Dryden) کی طرح نورالدین کا خیال ہے کہ روح کی بے باکی کے محرک وہ اوصاف ہیں جو غربت کا خاصا ہیں اور جن کو بہت کم لوگ سمجھتے ہیں۔ اصل میں نورالدینؒ فقر کی تعظیم نہ صرف اسلئے کرتے تھے کہ یہ انبیاء کا فخر ہے[۱۱۴] بلکہ اسلئے بھی کہ سدراہ (clog) کے بجائے یہ ایک مہمیز (spur) ہے۔ یہ اُسی وقت خفت آمیز ہے جب یہ ایک مفلس انسان کے اعلیٰ ترین افکار کا گلا گھونٹ دیتا ہے۔ اس بات کو قبول کرنا غیر حقیقت پسندانہ نہیں ہوگا کہ سماجی استحصال (social exploitation) کی تصویر کشی کرنے سے نورالدین کا مقصد سرمایہ داروں کو غیر قانونی ذرایع سے دولت سمیٹنے پر عار دلانا تھا[۱۱۵]۔

اگرچہ اس بات کے حق میں کوئی شہادت دستیاب نہیں کہ نورالدین چاہتے تھے کہ مفلس امیر لوگوں کے خلاف برسرپیکار ہو جائیں مفلس کی اَنا کی تعریف اس سماجی کشاکش (social tension) کی طرف اشارہ کرتی ہے جس سے ایک صوفی تک کی زندگی متاثر ہو رہی تھی۔ وہ اُس سُبکی اور ذلالت سے باخبر تھے جس کا سامنا لوگوں کو نامساعد حالات میں کسی بنا پر کرنا پڑتا تھا۔ انہوں نے ان کی مایوسی کو استقلال میں بدل دینے کی کوشش کی۔ بیشک اُس سماجی نظام میں ایک صوفی کیلئے بہتریں طریقہ کار یہی تھا کہ وہ فقر کو ان

مقابلہ میں ایک قابل احترام شے کے طور پر پیش کریں جو ایک سرمایہ دار کیلئے نہ صرف آخرت میں بلکہ اس دُنیا میں بھی منتظر تھیں۔

مگر گذشتہ بحث سے یہ نتیجہ اخذ کرنا غلط ہوگا کہ نورالدین نے مفلس اور ناخوش لوگوں کو اپنی تقدیر پر مطمئن رہنے کی تعلیم دی۔ اصل میں ان کی تمنا یہ تھی کہ وہ باعزت، صالح اور سب سے بڑھکر روحانی طور انبیاء کے فقر کی گہرائیوں میں زندگی بسر کریں:۔

"فقر جہنم سے بچنے کیلئے ایک ڈھال ہے
فقر پیغمبروں کی صفت ہے
فقر دنیا اور آخرت کا سرمایہ ہے
فقر شیریں اور مہکیلا ہے
جو کوئی راہ فقر میں ثابت قدم رہے گا
اسکی دنیا اور آخرت میں عزت افزائی کی جائیگی"[116]

خلاصہ یہ ہے کہ نورالدینؒ شان وشوکت کی زندگی پسند نہیں کرتے تھے اسی لیے انہوں نے اپنے پیروکاروں کو دنیاوی لذتوں سے مکمل طور پر پرہیز کرنیکی تلقین کی۔ انہوں نے امیرانہ پس منظر رکھنے والے مُریدوں کو تعلیم دی کہ فقر یا اختیاری غربت، تنگ دستی اور دُکھ ایک انسان کی قوت برداشت کی اعلیٰ ترین صفات کی غمازی کرتے ہیں۔

"وہ اپنے باطن کو بیدار محسوس کریگا
جو غصہ، کینہ اور دشمنی کو کچل ڈالے گا۔
لوگوں میں اسکی تعظیم کی جائیگی

جو پیغمبرؐ صاحب کی سادگی کو (اپنے اندر) جذب کریگا"۔ [۱۱۷]
یہ بات باعث تعجب نہیں کہ ریشوں کے حلقے میں انسان کے سفلہ نفس (baser self) کے خلاف جہاد کو باطن کی ایک مسلسل تحریک سے تعبیر کیا گیا ہے۔ یہ ایک ایسی اعلیٰ ترین جدو جہد کا نام ہے جس کا بظاہر اس دنیا سے کوئی تعلق نہیں لیکن اپنے جوہر کے لحاظ سے اس کا رُخ آنے والی دنیا کی طرف ہے۔ نورالدین کے نزدیک حیات انسانی کوئی کھیل تماشا نہیں بلکہ یہ انبیاء کی سچی پیروی میں ایک پُر فکر اور بامقصد زندگی گذارنے کا نام ہے یہ ایک آزمائشی دور کی مشکلات کے خلاف ایک تحریک، ایک سرگرمی اور ایک جدوجہد کا نام ہے۔ لہٰذا روحانی صفت براہ راست ایک سماجی صفت ہے اور بے شک معمولی اور پھٹا پرانا لباس پہن کر انہوں نے دنیا کیلئے تحقیر کا مظاہرہ نہیں کیا بلکہ ضرورت مندوں کی ضروریات کے متعلق اپنے باطنی رویہ کا باضابطہ اعلان کیا۔ ان کا انکسار اپنی ذات کو مٹانے دینے میں نہیں بلکہ زیادہ اہم بات یہ کہ اُس عظمت کی تائید میں موجود ہے جو محنت کش عوام کی سخت کوشش میں مضمر ہے [۱۱۹]۔ اس لئے یہ سمجھ لینا مشکل نہیں کہ مسلم ریشیوں کے یہاں ہاتھ کی کمائی کو دی جانے والی اہمیت بے مثال کیوں ہے [۱۲۰]؟ جبکہ ہندو سنیاسیوں کے نزدیک یہ ممنوع تھی۔ جہاں اول الذکر کے لئے زہد مقصد حاصل کرنے کا ایک ذریعٔ ہے وہاں مؤخر الذکر کے لئے زہد بجائے خود ایک مقصد ہے۔

جسمانی محنت کرنے والے پیشہ وروں کی تعریف میں نورالدینؒ کے اشعار کا مطالعہ اس برہمنی روایت کے پس منظر میں کیا جانا چاہئے جو خالص عقل سے تعلق رکھنے والے کاموں یا پیشوں کے مقابلے میں ہاتھ کی محنت کی تمام

شکلوں (forms) کو غلامی قرار دیکر نفرت کرتی ہے۔ یہ کہنا کوئی مبالغہ نہیں ہوگا کہ کشمیری دستکاروں میں محنت کی عظمت کے متعلق بنیادی اسلامی ہدایات کا فروغ ان ہی کی تعلیمات کا نتیجہ تھا۔ اُن کے بعض اشعار میں یہ نصائح ان تشبیہات واستعارات کے آپسی تقابل کے ذریعہ زیادہ مؤثر بنائے جاتے ہیں جوان نصائح اور کمہار کے اوزاروں کے درمیان پائے جاتے ہیں[۱۲۲]۔ ان کے نزدیک دنیا میں محنت کا اپنا ایک مقام ہے۔ انہوں نے اپنا پیشہ سنجیدگی سے لینے پر اصرار کیا انہوں نے خود اپنے کام کو جاری رکھا[۱۲۳]۔ اس لئے ان کے پیروکاروں کیلئے ان کی مثال واضح تھی یعنی ایک مسلمان کی مناسب مالی حالت کو برقرار رکھنے کے لئے محنت کی ایک مثبت اہمیت ہے۔ تاہم ان کے نزدیک محنت فضول عمل ہے اگر یہ سماج میں صرف جسمانی وجود کو سہارا دینے کے لئے کی جائے۔ ذریعہ معاش اور جسمانی فلاح وبہبود کی اپنی اہمیت ہے۔ ایک لحاظ سے انہوں نے ان کو انسانی کوشش کیلئے ضروری منزلیں قرار دیا ہے کیونکہ ان کے بغیر مقصد تخلیق پورا نہیں ہوگا۔ پھر بھی ضروری ہونے کے باوجود بھی وہ انسان کے لئے کمترین منزلیں ہیں اس طرح انہوں نے انسان اور حیوان۔ دونوں کی جہد حیات کے درمیان واضح فرق کردیا ہے۔ انسان کی امتیازی عظمت اپنی اور ساری کائنات کی بھلائی کے بارے میں سوچنے کی صلاحیت میں مضمر ہے[۱۲۴]۔

یہ معنی خیز بات ہے کہ نورالدینؒ نے ہاتھ کی کمائی کی عظمت کو علم کے تقدس کے ساتھ جوڑ دیا ہے۔ ان کے نزدیک کسانوں کی ہاتھ کی محنت اس دنیا میں ان کے لئے خدا کا مقرر کردہ فریضہ ہے اور اپنے اشعار میں انہوں نے زمین اور

ذہن دونوں کو سنوارنے کی اہمیت پر زور دیا ہے۔ زمین پر کام کرنے کی روحانی اہمیت کے مخصوص سوال پر انہوں نے شہری تہذیب کی بناوٹ اور بگاڑ (artificiality and corruption) کے مقابلے میں دیہاتی زندگی کی سادہ اور فرحت بخش خصوصیات کی تعریفیں کیں۔ اپنی ایک مقبول نظم ''گونگل نامہ'' میں وہ زمین میں کام کرنے والے محنت کشوں کو اللہ کے ''منتخب'' قرار دینے کے قریب آتے ہیں، کیونکہ ان کے خیال میں محنت کشوں کی سرگرمیاں نہ صرف مستحکم سماجی نظام کے لئے ضروری ہیں بلکہ ان میں ایک صاحب فکر کے لئے بعض روحانی حقائق بھی موجود ہیں۔ کسان کیلئے اُن کے وعظ و نصیحت میں بنیادی نقطہ یہ اُبھر رہا ہے کہ اسکی زندگی دیانت دارانہ طرزِ زندگی کی واحد علامت ہے۔ جہاں پر وہ پرہیزگارانہ محنت پر خدا کی طرف سے انعام کے طور پر زمین میں بوئے ہوئے بیجوں کے پھل کاٹتا ہے۔ کسان کی معصوم زندگی کو آلودہ کرنے کیلئے گناہ مشکل سے ہی وقت پا سکتا ہے کیونکہ امانت، خوف خدا، انکسار، صبر، محنت اور خود انحصاری (self-reliance) کی صفات جو اس کے ذہن میں محنت کی محبت اور امید کے ذریعے پروان چڑھتی ہیں۔ خدا کو مستقلاً اس کی نظر کے سامنے لاتی ہیں اس طرح اس کے دل و دماغ کو عظیم ترین طاقت کے اعلیٰ ترین خیالات اور خدائی کرم فرمائی کے سب سے پیارے نظارے توانائی پہنچاتے رہتے ہیں۔

اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں کہ ''گونگل نامہ'' میں موجود صوفیانہ اشعار کے ذریعہ ہی ناخواندہ عوام نے مسلم عبادات کی مبادیات سیکھ لیں۔ درج ذیل اشعار میں کسانوں کی زندگی سے لی گئی تصویریں اس انداز سے پیش کی گئی ہیں

کہ زمین جوتنے کے دوران ان کے کام کے مختلف پہلوؤں کو روحانی سرگرمیوں کی علامتوں کے طور پر رفعت دی گئی ہے۔

ھل جوتنا تمہارا غسل اور وضو ہے۔ ان کو اچھی طرح انجام دو
جُوا (yoke) تمہارا ضمیر ہے، خاندان (گھر) اور قبیلہ کے خیالات کو ترک کرو، زمین کھودنا، تلاوت قرآن (کے برابر) ہے اس کی صحیح طریقہ سے تلاوت کرو جو ''گونگل'' کرے گا وہی ''کراو'' کرے گا۔ یعنی (جو کام کا آغاز وقت پر کریگا) وہی پھل پائیگا[۱۲۶]۔

قرآن میں بہت جگہوں پر غرور اور انکساری کی مختلف قدر سنجی (evaluation) کی گئی ہے۔ وقت مقررہ پر نماز کی ادائیگی پر نہ صرف اس کے مذہبی کردار کی بناء پر زور دیا جاتا ہے بلکہ اس سے اہم تربات یہ ہے کہ اس کی اخلاقی قدر و اہمیت کے لحاظ سے بھی اس کی تاکید کی جاتی ہے۔ انسان کی سماجی سرگرمی اس کو اکثر اس سماج کے افراد سے متصادم کراتی ہے جس کا وہ خود ایک حصہ ہوتا ہے۔ مشکل سے ہی کوئی انسان ایسا ہوگا جس کی اَنا کو کسی جارحانہ عمل سے ٹھیس نہ پہنچی ہو۔ زخمی اَنا اکثر سماجی برتاؤ کی منفی شکلوں جیسے غصہ، انتقام، بغض وعداوت، غرور اور تصادم کی شکل میں اپنے آپ کو ظاہر کرتی ہے۔ لہٰذا انسان غرور، بدماغی، تکبر اور لالچ کی عمیق ترین گہرائیوں میں غرق ہونے پہ مایل ہو جاتا ہے۔ اور وجوہ کے علاوہ انسانوں میں انہی جذبات کو کچل ڈالنے کیلئے قرآن میں کم از کم پانچ دفعہ دن میں اللہ کے سامنے سجدہ ریزی کرنے کو فرض قرار دیا گیا ہے۔ لہٰذا دیہی عوام سے خطاب کرتے ہوئے نورالدینؒ نماز اور دوسرے ارکان اسلام کی اخلاقی اہمیت درج ذیل اشعار میں دہراتے ہیں۔

''نماز میں پورے انکسار کے ساتھ اپنے آپ کو جھکالو۔

کھیت (ذہن) سے گھاس پھوس نکال کر دور پھینک دو۔

روزہ، نماز، حج اور زکواۃ کو اچھی طرح ادا کرو

جو''گونگل'' کرے گا وہی ''کراو'' کرے گا[۱۲۷]

یعنی (جو وقت پر کام کا آغاز کرے گا وہی پھل پائے گا)

صبر و تحمل اور قناعت کی صفات کو ذہن نشین کرانے کیلئے روزوں کی اہمیت پر زور دیتے ہوئے۔نورالدین کہتے ہیں:۔

''اپنی انا کے بیل کو ہل کے جُوے (Yoke) میں باندھ لو۔

اس کو روزوں کی بید سے مہمیز لگاؤ

تب ہی وہ ہل کو جوتنے لگے گا۔

جو''گونگل'' کرے گا وہی ''کراو'' کرے گا

یعنی (جو وقت پر کام کا آغاز کریگا وہی پھل پائے گا)[۱۲۸]

یہاں یہ بات لائق توجہ ہے کہ عوام اور صوفیاء کے معمولات کے درمیان نورالدین کے اشعار نے ایک رابطہ فراہم کیا معنی خیز بات یہ ہے کہ انہوں نے ''مخفی چہار ضرب[۱۲۹]'' اور ''حبس دم''[۱۳۰]۔ جیسے انتہائی اہم صوفیانہ اعمال کو مقبول بنانے کیلئے مقامی استعارے اور موضوع کام میں لائے۔

''پاک آیات حفظ کرنا اور اللہ پر تفکر کرنا دانہ دار سال ہیں

بے ریا عبادت مخفی چہار ضرب ہے''

سنو! بہترین چیز ذہن پر قابو پانا ہے

جو گونگل کرکے گا وہی ''کراو'' کریگا۔

یعنی (جو وقت پر کام کا آغاز کرتا ہے' وہی پھل پائیگا۔[۱۳۱]

یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ نورالدین کے کہے گئے لوک اشعار یقیناً محنت کش عوام گاتے تھے اور اگر انکی زبانی انکی ترسیل (transmission) نہ ہوئی ہوتی تو چرار شریف کے ریشی نامے اور شیخ کے اشعار کے دوسرے بے شمار مجموعے ممکن نہیں ہوئے ہوتے۔ ''گونگل نامہ'' نے اسلئے مقبولیت حاصل کی ہوگی کیونکہ اس نے خصوصاً دیہاتی زن و مرد کو اپنی طرف کھینچ لیا جو صدیوں سے زمین کھودنے، ہل جوتنے، بیج بونے اور فصل کاٹنے کا کام کر رہے تھے۔ عوام کے لئے اس میں کشش نہ صرف اس وجہ سے تھی کہ اس نے کسانوں کی سرگرمیوں کی ستائش کی بلکہ اس کے مواد میں ایسی تشبیہات موجود تھیں جو خاص طور پر ان کی حساس روحوں کے لئے بامعنی تھیں۔ اس نظم کا نمایاں موضوع یہ ہے کہ موسم بہار انسان کی عادات بنانے' امیدوں اور اعتقادات کو مستحکم کرنے کا موسم ہے۔ مگر کسانوں کی طاقت اور تحفظ نہ صرف امید اور یقین پر مبنی ہے بلکہ اولوالعزمی اور توانائی پر بھی مشتمل ہے۔ موسم بہار بے شک شیخ کے لئے سرشاری کا ایک دائمی منبع ہے[۱۳۲] وہ اکثر اپنے شباب کے غمناک نظارہ کا حوالہ دیتے ہیں جس میں انہوں نے اپنی زندگی کے موسم بہار کو جنگلوں اور غاروں میں ضائع کر دیا۔[۱۳۳] موسم بہار کی ان کی تشبیہہ کا مقصد اسلامی تصورات کی اخلاقی ایجابیت (affirmativenss) سے کسانوں میں ایک جوش و ولولہ پیدا کرنا ہے۔

''اے اولاد آدم! اپنی جہالت سے باہر نکل آؤ۔
جو کچھ بھی تم نے یہاں بویا ہے' اس کا پھل آخرت میں نکلے گا

وہاں تمہارے گناہ اور ثواب (اعمال صالحہ) تو لے جائینگے
(اس لئے) جو وقت پر اس بات کا احساس کرتا ہے وہ (یقیناً) (اللہ کی راہ میں) جدوجہد کرے گا۔[۱۳۴]

عاشقانِ رسولؐ میں یہ مقبول عقیدہ ہے کہ تختِ خداوندی کے سامنے آپؐ ان کے لئے زندہ شفیع ہیں مگر قرآن وسنت سے استدلال کرنے والے اہل حدیث حضرات کی رائے ہے کہ آنحضورؐ صرف قیامت کے روز ہی اللہ کے اذن سے سفارش کرینگے اور قیامت سے قبل گناہوں پر سفارش کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔[۱۳۵] اگرچہ نورالدینؒ کے اشعار میں یومِ آخرت پر آنحضورؐ کی شفاعت کے حق پر عام عقیدے کی ہی صدائے بازگشت سنائی دیتی ہے تاہم وہ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ شفاعت خاص طور پر دنیا میں اہل ایمان کے پسندیدہ کاموں پر ہوگی نہ کے ان کے گناہوں پر۔ یہاں تک کہ وہ ایک جگہ مسلمانوں سے مِنّت کرتے ہیں کہ وہ آخرت کے دن دنیا میں کئے گئے اپنے گناہوں کے سبب اللہ کے حضور میں آنحضورؐ کی پریشانی (embarrasment) کا سبب نہ بنیں[۱۳۶]۔ لہٰذا باطنی تقویٰ اور اچھے چال وچلن کی ایک مثال کے طور پر نورالدینؒ نے سماجی کام کو اعلیٰ ترین روحانی منزل مقصود (یعنی اس امید کے ساتھ نیک کام کرنا کہ آخرت میں آوارگی کے بجائے پرہیزگاری اختیار کرنے پر ہی شفاعت محمدیؐ نصیب ہوگی) کے ساتھ ملانے کے لئے لوگوں میں نئی روح پھونک دی۔

"پیغمبرؐ تمہاری (طرف سے) وکالت کرینگے۔
اپنا معاملہ آپؐ کے سپرد کردو۔

(کیونکہ) نند ریشی اچھی طرح کسان کی محنت کی قدر و قیمت سے باخبر ہے۔
جو وقت پر احساس کرتا ہے وہ (یقیناً) اللہ کی راہ میں جدو جہد کریگا[۱۳۷]۔
لہٰذا انورالدین کا نقطہ نظر یہ تھا کہ اگر دُنیا کو ثمر بار ہونا ہے تو اس کی کاشت ہونی چاہئے۔

یہ کہنا بے جا نہیں ہوگا کہ گونگل نامہ میں اسماعیل راجی الفاروقی کے ادبی اسلوب بیان کو استعمال کرتے ہوئے شیخ نے خدا کی زرعی خدمت کے قدیم عراقی اصول کو (یعنی زمین کو پھل دار باغ میں تبدیل کرنا جہاں پر انسان کی پرورش ہوگی اور اسے اطمینان حاصل ہوگا[۱۳۸]) نئے سرے سے شفاف (recrystallize) بنا دیا۔ اگرچہ وہ دُنیا کی ناپائیداری سے آگاہ تھے پھر بھی اس کی چمک دمک اور عظمت سے لوگوں کو باخبر کرنے کی مسلسل کوشش کرتے رہے۔ اس کے حصول کے لئے شریعت کی قائم کردہ اخلاقی حدود کی موافقت میں ترک دنیا کو مسترد کرنے کا ان کا جذبہ اتنا قوی تھا کہ یہاں پر چند مزید اشعار کو نقل کرنا بے محل نہیں ہوگا۔ تاکہ یہ غلط تصور مٹ جائے کہ وادی کے مسلمان صوفیاء کے ریشی سلسلہ کے بانی کی واحد منزل مقصود خود طمانیت (self-solace) تھی[۱۳۹]۔

"زیٹھ[۱۴۰]" سے اپنی ذمہ داری پوری کرو
ذہن میں خزان (کا انجام) رکھتے ہوئے
خیال رکھ کہ ماگھ[۱۴۱] بچہ کشی کا وقت ہے
وقت پر محسوس کرو کہ بہار پانی کا ایک بلبلہ ہے۔
موقع کو ہاتھ سے جانے مت دو۔

پیچھے رہ جانے سے خبردار رہو۔ موسم بہار (بے فکروں کیلئے) ایک پھندا ہے۔
جو وقت پر احساس کرتا ہے وہ (یقیناً اس کی راہ میں) جدوجہد کریگا[۱۴۳]
اناج کی قیمت پختہ ہو جانے پر مقرر کی جائیگی
اور ہر چیز کا اس کے معیار کے مطابق نام رکھا جائیگا
بدچلن کی تقدیر پر مہر لگ جائے گی
جو وقت پر احساس کرتا ہے وہ (یقیناً اس کی راہ میں) جدوجہد کریگا۔[۱۴۴]

زندگی چپکے سے اپنے آخری انجام تک پہنچ چکی ہے
اے ناعاقبت اندیش اپنی زندگی کے غمناک انجام کی فکر کرو!
دیکھو (دسروں کا) استحصال کرتے ہوئے
تم نے اصل میں اپنے آپ کو لوٹ لیا ہے
جو وقت پر احساس کرتا ہے وہ (یقیناً اس کی راہ میں) جدوجہد کریگا[۱۴۵]۔
عالیشان مکانات دیکھ کر مسحور مت ہوجاؤ[۱۴۶]۔
وہاں تم (دوسروں کو لوٹنے کے لئے) جواب دہ ہونگے[۱۴۷]۔
کیا ایک نا دان اس انتباہ کو سننے کیلئے تیار ہے؟
(مگر) جو وقت پر احساس کرتا ہے
وہ (یقیناً اس کی راہ میں) جدوجہد کرے گا[۱۴۸]۔

نورالدین کے اشعار جس مذہبی فکر کو سامنے لاتے ہیں اس میں ایک صحیفہ (treatise) کی صحت اور ایک نظام کا ربط دونوں موجود ہیں۔ اگرچہ یہ کسی قدر مذہبی اور فلسفیانہ ہے مگر اسے مجرد قیاس (abstract speculation) سے کوئی

دلچسپی نہیں۔ صحیح تر بات یہ ہے کہ انہوں نے سادہ اور غیر پیچیدہ زبان میں ایسے اصولوں اور کہاوتوں کی اشاعت کی جو براہِ راست مذہبی زندگی پر اثر انداز ہوتے ہیں اور جو گراں قیمت تجربہ کا ثمرہ ہیں۔ جب ہم پڑھتے ہیں تو لگتا ہے کہ ہم ایک استاد کی آواز سنتے ہیں جو اپنے شاگردوں سے خطاب کرر ہا ہے اور ان کے فائدے کیلئے ان حقائق کی تشریح کرر ہا ہے جو اُس نے خود محاسبۂ نفس (introspection) کے ذریعہ سیکھ لئے ہیں۔ چنانچہ بارہ سال غار نشینی کرنے کے بعد، شیخؒ نے محسوس کیا کہ زہد وتقویٰ سے مربوط گوشہ گیری (seclusion) ضبط نفس کی فہمائش کے لئے چاہے کتنی ہی مفید کیوں نہ ہو، اس کے جوہر کی کمی کو پورا نہیں کرتی بلکہ یہ آنحضورؐ کے اسوۂ حسنہ پر عمل پیرا ہونے میں مضمر ہے:

"جنگلوں میں گیدڑ اور بندر ہیں
غار چوہوں سے بھرے پڑے ہیں
جو اپنے دل کے میل کو دھوڈالنے کے لئے دن میں پانچ مرتبہ نماز پڑھتے ہیں۔
جو گرہست زندگی گزارتے ہیں وہی خاص لوگ ہیں [۱۴۹]۔
ایک فرض شناس صاحب خانہ کو آخرت میں تاج کامیابی پہنایا جائے گا۔
خدا کے پیغمبر (محمدؐ) نے ایک متاہل زندگی بسر کی اور خدائی فضل ورحمت حاصل کی [۱۵۰]۔

بیوی بچوں اور دیگر افراد خانہ کیلئے سماجی ذمہ داریاں (obligations) ادا کرنا شیخؒ کے فکر میں ان مذہبی فرائض کا اہم ترین اظہار (manifestation) ہے

جن کو شریعت محمدیؐ میں تحفظ دیا گیا ہے۔ اپنے ابتدائی ایام میں اپنی صحرانوردی پر ان کی تنقید ان کے فکر کی اس بنیادی خصوصیت کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ خدائی ذمہ داریوں کے سامنے مکمل طور دست بردار ہونے کے باوجود بھی سماجی فرائض سے کوتاہی نہیں برتی جانی چاہیئے۔

ابتدائے عشق میں جب ان کا عشق ابھی خام ہی تھا، انہوں نے غار میں جا کر اپنے روحانی اضطراب کو تسکین دینے کی کیسے کوشش کی اس کا تذکرہ وہ اپنے مرید نصر بابا سے یوں کرتے ہیں۔

”نصر بابا! جنگل میں گوشہ نشینی کرنا میرے لئے مناسب نہیں تھا
میرا خیال تھا کہ یہ عظیم ترین عبادت ہے
دیکھو یہ محض رسوائی تھی
مگر حقیقت محاکمہ نفس کے بعد ہی منکشف ہوگئی[۱۵۱]

یہ بات واضح ہے کہ شیخ کے خیال میں شریعت کا جوہر نہ صرف اہل ایمان تک عبادت کے کام پہنچانے میں بلکہ محاکمہ نفس میں بھی مضمر ہے لہٰذا شیخ کی تعلیمات میں عمل ایک ایسا مخصوص اور پر معنی مقولہ (leit motif) ہے جس کا اعادہ کرنا ضروری ہے۔ کام کی قدر و قیمت دوسروں کو مدد پہنچانے کے ایک ذریعہ کے طور پر استعمال کرنے میں موجود ہے یہ ایک طریقہ زندگی کو سہارا دینا ہے جو انسان کی کم از کم ضروریاتِ زندگی فراہم کرتا ہے۔ کیونکہ بالآخر کام اللہ کیلئے ہی کیا جاتا ہے اور اس کی بنیاد محبت پر ہوتی ہے اور اس محبت اور اس بنیاد کے بغیر کوئی کام بامعنی ہے نہ قابل فہم۔ چنانچہ نورالدین کے فکر میں بالآخر تصورِ کائنات خدائی آمیزش (synthesis) کے ایک اٹوٹ حصہ کے طور پر نظر آتا ہے

۔اس کی اصل اہمیت صرف اس وقت تک موجود رہتی ہے جب تک کہ اس کا دوسری دنیا سے تعلق ہے۔اس دنیا میں افراد کی سماجی سرگرمیاں صرف آنے والے دنوں کی تیاری ہے۔دنیا اپنے جوہر کے اعتبار سے بُری ہے نہ ظلمت کا مسکن۔اس کا بنیادی مقصد آنے والی دنیا کے دیباچہ کے طور پر کام کرنا ہے۔ ذکر کے ذریعہ برائیوں اور شہوات سے دل کو پاک وصاف کرنا ہی کافی نہیں بلکہ مطلوب شئے یہ ہے کہ اس کو دنیا کی حد سے زیادہ محبت سے بھی پاک وصاف کیا جائے جو اوسط درجے کے ذہن کو بوجھل بنا دیتی ہے۔

نورالدین دنیا اور اسکے سماجی نظام کے مخالف نہیں تھے بلکہ وہ سماجی نظام کے اندر اس کیفیت سے گزرے کہ وہ خدائی طمانیت (contentment of God) میں پناہ لینے کیلئے عوام سے ذاتی تعلقات کی اہمیت سے لوگوں کو باخبر کرنا چاہتے تھے۔یہ صحیح ہے کہ انہیں سیاسی اداروں سے کوئی سروکار نہیں تھا مگر پھر بھی ان کا سب سے بڑا کارنامہ سلطان وقت زین العابدین کی شریف النفس ذات ہے جو واقعی ''عظیم بادشاہ'' یا ''بڈشاہ'' کے منصب کے مستحق ہے۔ مذہبی رواداری کی پالیسی، جسکے لئے زین العابدین تاریخ میں مشہور ہیں بلاشبہ سلطان کے ذہن پر نورالدین کے اثرات کا ثبوت فراہم کرتی ہے۔یہ بات قابل غور ہے کہ بادشاہ بننے کے فوراً بعد جب بڈشاہ نے شیخؒ سے راہنمائی ونصیحت کی درخواست کی تو اُسے نصیحت کی گئی کہ سلطنت میں انصاف نافذ کرنے کی مسلسل کوششیں کی جانی چاہئیں [۱۵۲]۔

خاتمہ کلام:

اس میں کوئی شک نہیں کہ شیخ نورالدین نے گُن گیان رکھنے والے اخلاقی اور سماجی نظام کے ڈھانچہ کے اندر اندر ایک مرکزی کردار ادا کیا۔ انہوں نے ریشی سلسلہ کے پیروکاروں کی دنیاوی زندگی کی نئے سرے سے تصریح کی اور نئی ترتیب دی۔ جس میں وہ ان سے نہ صرف خدا کی عبادت چاہتے تھے بلکہ سماجی برتاؤ کے ان طریقوں کی عمل آوری بھی جو شریعت کے قاعدوں کے موافق ہوں۔ اس سلسلہ کے مرکزی اہمیت رکھنے والے کلیدی اصول یہ ہیں: ہر کھلی یا آشکارا چیز میں اللہ پر بھروسہ کرنا، قول و فعل میں شریعت محمدیؐ کے جوہر کی متابعت کرنا، مغرور اور سرمایہ داروں کی صحبت سے کنارہ کر لینا، انسانیت کی راہنمائی کے لئے بھیجے گئے انبیاء کے فقر کی گہرائیوں میں رہ کر اللہ پر قانع ہونا، غرباء اور مصیبت زدہ لوگوں کی راحت کے لئے اپنی خون پسینہ کی کمائی کو صرف کرنا، اور خوشی کے ساتھ اللہ کی طرف لوٹنا۔ اس لئے کوئی تعجب نہیں کہ شیخ کی تعلیمات نے ان کے پیروکاروں کی کثیر تعداد کے درمیان رفاقت کا شدید قلبی اتحاد پیدا کر دیا جس کے بارے میں ٹرول ٹیچ (Troeltsch) رقمطراز ہے کہ خدا سے خلوص دل سے محبت کرنے کے مذہبی عقیدہ سے پیدا ہونے والی مطلق انفرادیت خدا کے نام پر متحد ہونیوالوں کو مساوی مشارکت (fellowship) کی طرف اگوائی کرتی ہے[۱۵۴]۔ اگرچہ کشمیری عوام راہِ سلوک کی اُن نعمتوں اور بلندیوں سے محروم رہے جن تک رسائی فقط روحانی خواص کو ہی حاصل تھی، پھر بھی وہ ریشی سلسلہ کے بانی کی مثال کی تقلید کرتے ہوئے ایک

ایسے سماج کی تشکیل کرنے میں شعوری طور پر متحد ہو گئے جس میں قدروں کے نظام(value system)نے وجود(existence)کے متعلق شیخ کی اُس تشریح سے مکمل طور پر روحانی غذا حاصل کی جو شریعت کی سچی روح سے مکمل طور پر ہم آہنگ تھی ۔محبت اور بھائی چارہ پر استوار اس میل ملاپ نے شریعت پر مبنی تعلقات کا اجتماعی طور پر تجربہ کرنا چاہا۔اس اجتماعیت نے اسماءاللہ کے اجتماعی وِرد(corporate repetition)سے حقیر محتاجی کی محدود (finite)دنیا سے بچنے اور ممکن حد تک لامحدود(Infinite)دنیا میں شرکت کی کوشش کی ۔چنانچہ علماء ظاہری اپنے عقیدہ وعمل میں ایک بُحران(crisis)کے نتیجے میں جو کچھ فراہم کرنے میں ناکام ہوئے' وہ نورالدین اوران کے پیروکاروں کی ذاتی اور سماجی اخلاقیات نے افراط کے ساتھ پیش کیا۔



حوالے اور حواشی

(۱)۔ Muhammad Mujeeb, Indian Muslims P.9

(۲)۔ **کلیات شیخ العالم** ،ص ص 94,126-127

(۳)۔ ایضاً ص 127 :

(۴)۔ ایضاً،ص ص 94-95,127

(۵)۔ ایضاً،ص ص 126-127؛ بابا نصیب، **نور نامہ** ،ورق 49،ا۔ب

(۶)۔ کلیات' ص ص 128-29؛ دیکھئے بابا کمال: **ریشی نامہ** ،ص 178

(۷)۔ کلیات،ص 127

(۸) ایضاً

(۹)۔ جیسا کہ ہم اس باب میں دیکھیں گے کہ نورالدینؒ نے شریعت کے اس صوفی آئیڈیل (ideal) کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے، جو قرآن میں پہلے ہی اسلام' ایمان اور احسان کے نام سے موجود ہے۔ اس آئیڈیل کی تکمیل کے لئے نہ صرف مذہبی اعمال کی داخلیت کی ضرورت ہے بلکہ قابل تقلید پُر امن گھریلو اور سماجی زندگی کے لئے نمونہ پیدا کرنے کے لئے مسلسل جدوجہد کی بھی ضرورت ہے۔

(۹۔ا)۔ الحمد' جس کے معنی تعریف کے ہیں' قرآن کی پہلی سورت الفاتحہ کا دوسرا نام ہے۔ یہ سورت ہر نماز میں پڑھی جاتی ہے۔

(۹۔ب)۔ یہاں پر قرآن کی ایک سو بارہویں سورت اَلْاِخْلَاص کی طرف اشارہ ہے۔ اس اِصطلاح کے معنی خلوص کے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں روز کی نمازوں میں اس سورت (کے اعادہ سے) ایک مسلمان اللہ پر مکمل خلوصِ دل سے اپنے ایمان کی تصدیق کرتا ہے۔ اس اصطلاح کے سماجی معنی یہ ہیں کہ ایک مسلم صرف اللہ کے رُوبرو اپنے فرائض انجام دیتا ہے۔

(۹۔ج)۔ التحیات کے معنی خیر مقدم یا تہنیت کے ہیں۔ التحیات روز کی نمازوں کا حصہ ہے۔ اس کا ترجمہ یہ ہے "زبان کی تمام عبادتیں اللہ کے لئے ہیں اور بدنی عبادتیں اور مالی عبادتیں بھی۔ سلام ہو آپؐ پر اے نبیؐ اور اللہ کی رحمت اور اس کی برکتیں' سلامتی ہو ہم پر اور اللہ کے نیک بندوں پر"۔

(۱۰)۔ بابا نصیب' کتاب مذکور، ورق 149؛ بابا کمال، کتاب مذکور ص 177؛ بابا خلیل، **روضت الریاضات** ،ص ص 540۔547، کلیات، ص 37

(۱۱)۔ بابا کمال، کتاب مذکور' ص 167؛ کتاب مذکور ص 524؛ کلیات ص 105،75۔

(۱۲)۔ نورالدینؒ کی مدح میں بابا خلیل کی نظم عوام میں شریعت محمدیؐ کو مقبول بنانے کے لئے متاخر ریشیوں کے اپنے روحانی پیشوا کی خدمات کے لئے اُن کے جذبات کا ایک نمونہ ہے۔ دیکھئے خلیل' کتاب

مذکور، ص299؛ بابا کمال، کتاب مذکور، ص ص 25-224

(۱۳)۔ متعدد کشمیری نظمیں جو ریشیوں کے فقر کی ستائش کرتی ہیں، ریشیوں کے اس لازوال اثر کی تصدیق کرتی ہیں جو انہوں نے عوام پر اپنے مثالی برتاؤ سے ڈالا۔

(۱۴)۔ کلیات' ص143

(۱۵)۔ ہندو دھرم میں راہبوں کا بنیادی مقصد خاکی وجود سے نجات (موکسا) حاصل کرنا ہے۔ دیکھئے

Patrick Olivelle, *Renunciation in Hinduism : A Medieval Debate*, vol. I Vienna, 1986

(۱۶)۔ کلیات، ص144

(۱۷)۔ ایضاً، ص ص182,143,59,48,38 وغیرہ

(۱۸)۔ ایضاً، ص 143

(۱۹)۔ **گلدستۂ کلامِ شیخ العالم** ص80

(۲۰)۔ القرآن، سورت

(۲۱)۔ ایضاً (انگریزی ترجمہ از عبداللہ یوسف علی) ج ا، ص 17 نوٹ

(۲۲)۔ کلیات' ص ص 37، 64، 156

(۲۳)۔ قرآن بار بار کہتا ہے کہ صالح لوگ وہ ہیں جو زمین و آسمان کی تخلیق پر غور و فکر کرتے ہیں اور اقرار کرتے ہیں "اے ہمارے ربّ! آپ نے یہ تخلیق بے کار نہیں بنائی ہے" القرآن، 16:21;91:3

(۲۴)۔ **گلدستہ شیخ العالم**" ص286۔ اس شعر میں شیخ اس قرآنی آیت کا حوالہ دیتے ہیں: "تم جس طرف بھی مڑو گے، اس طرف اللہ کا چہرہ ہے"۔ القرآن 115:2۔ قرآن کے نزدیک اللہ کے اصل بندے وہ ہیں جو اُسے صبح، دوپہر اور رات کو یاد کرتے ہیں اور دنیاوی منفعت کیلئے بے قرار نہیں ہوتے بلکہ اُس کے دیدار کے آرزومند ہوتے ہیں لفظ "وجـہ" کے معنی اللہ کے حضور میں زندگی گزارنے کی کوشش کرنا ہے جو روحانی آروز کا بنیادی مقصد ہے "اللہ کا چہرہ" یا "اُس کا چہرہ" جیسے الفاظ ہر جگہ برمحل استعمال ہوتے ہیں دیکھئے القرآن 28:18; 52:6;115:21

(۲۴:۱)۔ شیخ تلقین کرتے ہیں "قرآن پاک کی آیات سنو"۔ کلیات، ص54,42۔ لفظ "شُرک"، سنسکرت لفظ "شلوک"، "سلوکا" سے ماخوذ ہے۔ دوسری جگہ وہ اہل ایمان کو روزانہ تلاوتِ قرآن کرنے کی تلقین کرتے ہیں تاکہ وہ اللہ کی موجودگی سے منور ہو جائیں۔ ایضاً ص156

(۲۵)۔ ایضاً ص41، شیخ ہمیشہ گہرے مذہبی غور و فکر کے لئے "دھیان" اور "فکر" کے الفاظ استعمال کرتے ہیں۔

(۲۶)۔ ایضاً ص37؛ بابا کمال، کتاب مذکور، ص177

(۲۷)۔ ان کی زندگی اور افکار کے تفصیلی مطالعہ کیلئے دیکھئے:

Louis Massignon, *The Passion of Hallaj*.

میسینیو (Massignon) کی غیر معمولی ادبی خدمات اور اسلام کے بارے میں مغربی علماء کے رویہ کو نرم بنانے کیلئے اُن کے زبردست اثرات کے باوجود اُن کا منصور حلاّج کا مطالعہ خامیوں سے پاک نہیں۔ ان خامیوں میں سے غلطی کی حد تک اسلام کے مذہبی نظام کے خلاف حلاّج کی جنگ پر زور دینا ہے۔ حلاج نے اسلام کو صورتِ مجاز میں پیش کرنے کی جرأت نہیں کی جیسا کہ میسینیو نے ڈرامہ رچایا ہے بلکہ یہ راسخ الاعتقادی کے خلاف پہلے سے سوچی سمجھی جنگ کے بجائے انکی شعلہ بار محبت تھی، جس نے ان کو اسلام کے بہت سے صوفیاء کا نورِ نظر بنالیا۔ اس حقیقت کو نورالدین نے واضح طور پر منصور حلاّج کی مدّح میں اپنے اشعار میں ذہین نشین کرالیا ہے۔ نورالدین کے مطابق حلاّج کی موت نے عشاّق اور عُرفاء کے قلوب میں نہ صرف خدا کے اشتیاق کی آرزو کو دمکا دیا بلکہ انکو رفعت بھی عطا کی۔

(۲۸)۔ وحدت الوجود اور وحدت الشہود کے صحیح اور غلط استعمال کے لئے دیکھئے:

Ishaq Khan, Sufism in Indian History," *Muslim Shrines in India,*

Vol. iv pp, 275-291

(۲۹)۔ جنید بغدادیؒ کے مرید ابو بکر ابن دُلف ابن جہدر الشبلی کی ''بے داغ روحانی زندگی تھی''۔ دیکھئے علی عثان الہجویری، کشف المجوب (انگریزی ترجمہ نکلسن) ص 155۔ شبلی کہتے ہیں کہ ''میرا اور حلاّج کا عقیدہ ایک ہے مگر میرے جنوں نے مجھے بچالیا۔ جبکہ ان کی ذہانت نے ان کو تباہ کرڈالا''۔ اگرچہ ہجویری حلاّج کیلئے اپنی بے پناہ محبت اور اسلام پر منصور کے ایمان کو ثابت کرنے کیلئے شبلی کے خیالات پسندیدگی سے نقل کرتے ہیں مگر پھر بھی ان کی مستحکم رائے یہ ہے کہ ''اس کا طریق کسی اصول پر قائم نہیں اور اس کا حال کسی ایک محل پر قرار پذیر نہیں اور اس کے احوال میں بہت فسادات ہیں اور اس کے تجربات اکثر غلطیوں کے ساتھ ملے ہوئے ہیں'' ایضاً ص 151-152

(۲۹)۔ کلیات، ص 78

(۳۰)۔ دیکھئے شمل کا مقالہ "Mystic Impact of Hallaj"

حفیظ ملک کی مرتبہ کتاب *Poet Philosopher of Pakistan*

میں۔ کولمبیا، 1971، ص 316

(۳۱)۔ ایضاً passim

(۳۲)۔ بابا کمال، کتاب مذکور ص 56؛ کلیات، ص 76

(۳۳)۔ کلیات، ص 67؛ ریشی نامہ (طاؤس بانہالی) ص، 146۔

(۳۴)۔ اگرچہ شریعت اسلام کے تمام صوفی سلاسل کے لئے نقطہ آغاز یا راہنما رہی ہے ''طریقت'' اس راستہ یا

شاخ کو ظاہر کرتی ہے جو پیروان ''شریعت'' نے ''حقیقت'' کی زیادہ صحیح سمجھ کے قریب پہنچنے کے لئے اختیار کیا ہے۔ اکثر نامور صوفیاء جنہوں نے ان تین مرحلوں کی نمایندگی کی' نے بالآخر شریعت کے سچے مجسموں کی حیثیت سے اپنے آپ کو ممتاز کر دیا۔

(۳۵)۔ نورالدین کے اشعار میں اس معنی میں ''شریعت'' کی اصطلاح بار بار استعمال ہوتی ہے۔ دیکھئے کلیات ص ص 176,90,79-78,46 وغیرہ

(۳۶)۔ ایضاً ص 78

(۳۷)۔ ایضاً ص 76، دیکھئے آگے نوٹ 39۔الف۔

(۳۸)۔ ایضاً 90

(۳۹)۔ ایضاً ص 91؛29،41،48،51۔

(۳۹۔الف)۔ ''آپ میرے آقا ہیں اور میں آپ کا ادنیٰ غلام ہوں''۔

(۴۰)۔ ایک اور جگہ شیخ انہی جذبات کو دہراتے ہیں ''میں اللہ کا ادنیٰ غلام ہوں وہ میرے آقا ہیں'' ایضاً ص 91

(۴۱)۔ لا الہ الا اللہ شرطِ ایمان ہے۔ جو ہر مسلمان کیلئے پورے خلوص کے ساتھ پڑھنا مطلوب ہے۔

(۴۲)۔ نورالدین لفظ ''وجود'' کو صوفی کی مدہوش حالت کے معنی میں لیتے ہیں جس میں صوفی اپنے آپ کو یہ یقین کرنے کا فریب دیتا ہے کہ ''ہر چیز وہی یعنی اللہ ہے''۔ صوفیانہ تجربہ کے اس مرحلے کو عام طور پر ''وحدت الوجود'' کہا جاتا ہے جو صرف ایک ذاتی تجربہ ہے اور کسی بھی طور معروضی حقیقت نہیں۔ حقیقت میں معروضی حقیقت ''ہر چیز اسی (خدا) سے ہے'' (وحدت الشہود) یا وحدتِ نظر کا احساس صوفی کو اللہ کی یکتائی کے تجربہ میں اپنے آپ کو فنا کرنے کے بعد ہی ہو جاتا ہے۔ وہ اپنے آپ میں واپس آجاتا ہے تاکہ وہ اس کی (اللہ) ہمیشہ رہنے والی احدیت یا جناب میں رہنے کے دوامی فضل وکرم میں رہے۔

(۴۳)۔ ''اس طرح میں لامکان پہنچ گیا'' وہ اسلوب بیان ہے جو شیخ نے استعمال کیا ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ یہ شعر لل دید سے بھی منسوب ہے۔ دیکھئے کلیات ص 29، دوسری جگہ شیخ کہتے ہیں ''جو اپنے نفس پر قابو پاتا ہے۔ وہی لامکان پہنچ جائیگا''۔ ایضاً ص 88

(۴۴)۔ یہاں شیخ نے جو سنسکرت لفظ ''شُنیاہ'' (خلا) استعمال کیا ہے وہ لامکان سے قریبی مطابقت رکھتا ہے۔

(۴۵)۔ کلیات ص 49۔

(۴۵:۱)۔ ایضاً ص ص 165,163,157,147-145,112,107 وغیرہ

(۴۵:ب)۔ ایضاً ص 107

(۴۶)۔ چشموں کے بارے میں بابا داؤد خاکی کے خیالات کیلئے دیکھئے، باب ششم
ریشی تحریک کے تئیں صوفی سلاسل کا موقف

(۴۷) کلیات' ص ص 109-110

(۴۸)۔ القرآن 21/607، دوسری جگہ قرآن کہتا ہے:

''اور (اے محمدؐ!) ہم نے تم کو تمام لوگوں کے لئے خوشخبری سنانے والا اور ڈرانے والا بنا کر بھیجا ہے۔ لیکن اکثر لوگ نہیں جانتے''۔ 28/34

(۴۸:۱)۔ ایضاً ص 35

(۴۹)۔ ایضاً ص 143,78,51,37,35,30، وغیرہ۔ القرآن

(۵۱)۔ کلیات' ص ص 46، 78۔ 798، 90

(۵۲)۔ Parimoo, Unity in Diversity , pp 202-203

(۵۳)۔ کلیات، ص 36۔

(۵۳:۱)۔ ایضاً ص ص 57,30

(۵۳:ب)۔ ایضاً ص 118، ص 97۔ لفظ ''صراط'' قران میں اڑتیس بار آیا ہے۔ اگر چہ کتاب مقدس کی تقریباً ساری آیات میں اس کے معنی سیدھا راستہ (صراط مستقیم) کے ہیں مگر مسلم روایات اور تصوف کی کئی کتابوں میں یہ اصطلاح عام طور پر نار جہنم کے اوپر ایک پُل کیلئے استعمال کی جاتی ہے جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہ پل بال سے زیادہ باریک اور تلوار کی دھار سے زیادہ تیز ہے اور دونوں طرف خار دار جھاڑیوں اور کانٹوں سے گھرا ہوا ہے اپنے بہت سے اشعار میں نورالدینؒ اسی مقبول روایت کو دہراتے ہیں کہ صالح لوگ اس پل کو بجلی کی تیزی سے پار کریں گے مگر بدکردار تیزی سے قدم ڈگمگانے کے بعد جہنم کی آگ میں گر جائیں گے۔

(۵۳:ج)۔ کلیات' ص 143

(۵۳:د)۔ ہندو اور اسلامی صوفیانہ روایات کی آمیزش کو ثابت کرنے کیلئے اطہر عباس رضوی لکھتے ہیں

''یوگی رکاوٹیں اور مرحلے صوفی راہ میں آنے والی اڑچنوں اور رکاوٹوں سے مطابقت رکھتے ہیں۔ ان کا شمار مختلف انداز سے ہوتا ہے' صوفی کے سفر کے چار مرحلے ناسوت' ملکوت' جبروت اور لاہوت ہیں۔ ابن عربی کے دبستان کے صوفیاء کے مطابق ناسوت (انسانی فطرت) ایک برتن کے مانند ہے جس میں لاہوت (خدائی فطرت) موجود ہے۔ دیکھئے صوفی کتاب مذکور ج ۱، ص 369۔ رضوی اس غلط تصور، کہ دل میں لاہوت یوگیوں کا ''اناہتا سکرا'' (Anahata cakra) ہے'' کی خاموش منظوری دیتے ہیں۔ تاراچند کے یہ خیالات بھی غلط فہمی پر مبنی ہیں کہ ''لاہوت کا خدائے مطلق آدم میں خدائے ناسوت بن گیا۔ منصور نے انسان کیساتھ خدا کے تعلق کو انسانی روح میں خدا کا دخول سمجھا۔ ہندو اصطلاح میں اسے ''پروسا'' کے ذریعہ بدھی (عقل) کو منور کرنا کہتے ہیں''۔ *Influence of Islam on Indian Culture* pp 70-71

(۵۳:ھ)۔ القرآن 99/15

(۵۴)۔ ''عرش'' کے معنی اللہ کے تخت کے ہیں۔ وہ طاقتور تخت کا مالک ہے'' القرآن 129/11

(۵۵)۔ شیخ سنسکرت لفظ ''کری یا'' یا ''کریا'' کا بار بار استعمال کر کے پانچ وقت کی نماز ادا کرنے کی اہمیت پر زور دیتے ہیں۔ مستحکم سماجی نظام کی ترقی کے لئے مذہبی فرائض کی پابندی سے بجا آوری کو ناخواندہ عوام کے ذہن نشین کرانے کے لئے یہ لفظ کئی اشعار میں استعمال کیا گیا ہے۔

(۵۶)۔ یہاں پر اسماء الحسنٰے یا اللہ کی صفات میں سے قادر مطلق یا عظیم کی صفت مناسب طور پر استعمال کی گئی ہے۔ دیکھئے القرآن 23/39

(۵۷)۔ ''صحبت تھوی پانے جبار'' (کلیات ص 135) کا اگر لفظی ترجمہ کیا جائے تو اسکے معنی یہ ہونگے ''قادر مطلق خود تم کو اپنی صحبت عنایت کریگا''۔

(۵۸)۔ وقت کی اہمیت پر زور دیتے ہوئے اس شعر میں ''ویلو'' ''ویلو'' کے الفاظ دہراتے ہیں۔

(۵۹)۔ کلیات ص 173

(۶۰)۔ Ismail Raji al -Faruqi , *Tawhid : Its Implication for Thought and Life,* p 71

(۶۱)۔ کلیات، ص ص 137,105,99,76,75

(۶۲)۔ بعض اشعار میں شیخ خدا کی تعریف کرتے ہیں کہ اس نے انسان کو اپنی معرفت حاصل کرنے کے قابل بنانے کے لئے دنیا میں فطرت کی لامتناہی دولت عطا کی ہے کلیات ص ص 48,31

(۶۲:۱)۔ ایضاً ص 108,104،66،41,33

(۶۳)۔ ایضاً ص 90

(۶۴)۔ پارموٗ کتاب مذکور ص 226؛ کلیات، ص 137

(۶۵)۔ کلیات ص ص 81 '87 '96۔

(۶۶)۔ ایضاً ص 33، 74، 82۔

(۶۷)۔ پارموٗ کتاب مذکور ص 158۔

(۶۸)۔ القرآن

5-5/10;12/17;27-20/30;6-3/45;40-37/36 40-39/42؛99-95،95/6،190/3،64/2

(۶۹)۔ E.Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, V I (tr. Mannheim) New York and London, Yale University Prss, 1953

(۷۰)۔ دیکھئے Supra

(۷۱)۔ پارموٗ کتاب مذکور ص 275

(۷۲)۔ ایضاً ص276

(۷۳)۔ ایضاً ص276-77

(۷۴)۔ قرآن کہتا ہے ''لقد کرّمنا بنی ادم'' (بیشک ہم نے بنی نوع انسان کو مکرم بنا دیا)۔ 70/170۔ ایک اور جگہ اعلان ہوتا ہے۔ ''بیشک تم میں سے سب سے مکرم اللہ کی نگاہ میں وہی ہے جو تم میں سے سب سے زیادہ متقی ہو۔'' 13/49، یہاں پر حجتہ الوداع کے موقع پر دیا گیا آنحضورؐ کا مشہور خطبہ لائق اقتباس ہے:

''اے لوگو! بیشک تمہارا آقا ایک ہے اور تمہارا باپ بھی ایک ہے تم سب آدم کی اولاد ہو اور آدم مٹی سے بنائے گئے تھے۔ عربی کو عجمی پر اور عجمی کو عربی پر کوئی فوقیت نہیں، گورے کو کالے پر اور کالے کو گورے پر کوئی فضیلت حاصل نہیں، صرف تقویٰ میں۔ بیشک تم میں سب سے باعزت وہی ہے جو سب سے زیادہ متقی ہے''۔

(۷۶)۔ دیکھئے آگے (infra) نوٹ 93

(۷۷)۔ کلیات، ص ص 175-76، 180۔ شیخ احسان کو زبردست اہمیت دیتے تھے۔ ایضاً ص 203

(۷۸)۔ دیکھئے ایضاً ص 39, 46, 50, 60, 74, 92, 98, 103, 117, 138 وغیرہ

(۷۹)۔ ایضاً ص 50, 74, 130 وغیرہ

(۸۰)۔ ایضاً ص 35, 50-51, 138-39, 156-57

(۸۱)۔ ایضاً صفحہ 175۔76

(۸۲)۔ ایضاً ص 170-80

(۸۳)۔ ''غصہ (کرُود) مسلمان کے لئے زیبا نہیں'' شیخ کے بہت سے اشعار کا موضوع ہے۔ ایضاً ص ص 156-157

(۸۴)۔ القرآن 96/23; 34/41; 37/42; 43/40; 14/45

(۸۵)۔ کلیات ص ص 35، 51، 55، 175۔76؛ 156 ۔57، 180 وغیرہ

(۸۶)۔ ایضاً ص 82-181

(۸۷)۔ دیکھئے اوپر

(۹۰)۔ ایضاً ص 176۔

(۹۱)۔ ایضاً

(۹۲)۔ ایضاً ص 97

(۹۳)۔ لوگو! اپنے پروردگار سے ڈرو جس نے تم کو ایک شخص سے پیدا کیا۔ اس سے اُسکا جوڑا بنایا پھر ان دونوں سے کثرت سے مرد و عورت پیدا کر کے زمین پر پھیلا دئے اور خدا سے جن کے نام کو تم اپنی حاجت

براری کا ذریعہ بناتے ہو، ڈرو اور (قطع مودت) ارحام سے بچو' کچھ شک نہیں کہ خدا تمہیں دیکھ رہا ہے۔ القرآن 1/14 ۔ ''لوگو! ہم نے تم کو ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا اور تمہاری قومیں اور قبیلے بنائے تاکہ ایک دوسرے کو شناخت کرسکو اور خدا کے نزدیک تم میں سے زیادہ عزت والا وہی ہے جو پرہیز گار ہے۔ 13/49 ' دیکھئے 6/39 بھی (اردو ترجمہ از فتح محمد جالندھری)

(۹۴)۔ کلیات 206

(۹۵)۔ ایضاً، ص 86

(۹۶)۔ پارمو کی یہ رائے صحیح نہیں کہ اس شعر میں ''سنگن'' کا لفظ سیاق سے میل نہیں کھاتا' دیکھئے پارمو کتاب مذکور 156 نوٹ۔ حقیقت میں شیخ واضح طور پر لوگوں کو ذہین نشین کراتے ہیں کہ اعلیٰ خاندان میں پیدائش (کول یا کولا) ایسی کوئی علامت یا نشانی یا رنگ نہیں جو عوام میں وحدت (''سنگ'' یا ''سنگن'') کو پروان چڑھا سکے۔

(۹۷)۔ کلیات، ص 104،

(۹۸)۔ پارمو کتاب مذکور، ص 226

(۹۹)۔ کلیات، ص ص 97، 98، 113

(۱۰۱)۔ قرآن بار بار دولت مندوں سے تاکید کرتا ہے کہ وہ ناداروں کی ضرورت کا خیال رکھیں اور ان کے مال میں مانگنے والے اور نہ مانگنے والے (دونوں) کا حق ہے'' 19/51 صاحب ثروت یا اپنی دولت لٹانے میں خوشی محسوس کرنے والوں کو شیطان کے بھائی بند قرار دیا گیا ہے۔ دیکھئے ایضاً

(۱۰۱)۔ کلیات ص 182

(۱۰۲)۔ ایضاً

(۱۰۳)۔ ایضاً، ص ص 106-107

(۱۰۴)۔ ایضاً، ص ص 175-180

(۱۰۵)۔ ایضاً، ص ص 65، 163

(۱۰۶)۔ ایضاً، ص ص 65، 163

(۱۰۷)۔ ایضاً، ص 183۔ پارمو' کتاب مذکور ص 117

(۱۰۸)۔ کلیات، ص 182

(۱۰۹)۔ ''متقی لوگ زمین کے وارث ہونگے''۔ القرآن 105/21

(۱۱۰)۔ کلیات ص 181

(۱۱۱)۔ ایضاً، ص 106

(۱۱۲)۔ ایضاً، ص 66۔

(۱۱۳)۔ ایضاً،ص ص 70-71،106،107

(۱۱۴)۔ فقر پیغمبر صاحبؐ کی صفت یا مطمح نظر تھا۔ جنہوں نے اسے اپنا فخر قرار دیا۔ یہ صوفیاء کا بھی اس معنی میں نصب العین تھا کہ اس دنیا میں کوئی چیز اپنے پاس نہ رکھی جائے اور نہ کسی چیز کا اس پر قابو ہو۔

(۱۱۵)۔ دیکھئے کلیات، ص ص 110-111،116۔ ایضاً ص 46

(۱۱۶)۔ ایضاً۔ص 46

(۱۱۷)۔ ایضاً ص 100-118۔ ایضاً ص 40،51،66

(۱۱۸)۔ ایضاً،ص 66,51,40

(۱۱۹)۔ دیکھئے آگے۔

(۱۲۰)۔ دیکھئے بابا نصیب' کتاب مذکور ورق 157 ب؛ خاکی' ریشی نامہ' اوراق 158،110ا؛ ننگ تحفۃ الفقراء، اوراق 34 اب، مشکواتی کتاب مذکور 101،ا؛110، ب؛104،ا۔111،ا۔118، ب

(۱۲۱)۔ جسمانی مشقت یا مزدوری سے حاصل کردہ کمائی سے کشمیری پنڈتوں کی نفرت حالیہ برسوں تک قائم رہی ہے۔ دیکھئے Ishaq Khan, " The Impact of Islam on Kashmir in the Sultanate Period ", 1320-1586

درجریدہ: *The Indian Economic and Social History* Review اپریل۔ جون 1986 ص۔192

1920 میں اپنی سیاحت کشمیر کے موقع پر ہکسلے (Huxley) رقمطراز ہے کہ کشمیری پنڈت کو جسمانی محنت یا دستکارانہ مشقت کی حاصل کردہ کمائی پر اسپین کے لوگوں سے زیادہ اعتراض ہے'' بحوالہ

T.N. Madan, Family and Kinship , Bombay, 1965, p 65:

(۱۲۲)۔ کلیات، ص 131

(۱۲۳)۔ نورالدینؒ کے بارے میں مشہور ہے کہ انہوں نے ایک دفعہ ایک قطعہ زمین کی کاشت کی تھی جو ''شیخہ نار'' کے نام سے مشہور ہوا۔ دیکھئے بابا کمال کتاب مذکور، ص ص 51-53

(۱۲۴)۔ مشکواتی کتاب مذکور، اوراق 81، ب۔83 اب

(۱۲۵)۔ کلیات ص ص 160-63 ''گونگل'' ایک رسم ہے جو دیہات میں آمدِ بہار کے موقع پر منائی جاتی ہے۔ سالِ نو میں کھیتی کے کام کا آغاز کرنے کے موقع پر بچوں میں اخروٹ اور چاول تقسیم کئے جاتے ہیں۔

(۱۲۶)۔ پارموؔ کتاب مذکور ص 193۔

(۱۲۷)۔ ایضاً ص ص 193-94؛ ایضاً، 192

(۱۲۹)۔ اللہ کی تعظیم وتکریم کرنے کا ایک خاص طریقہ جس میں ذکر جلی یا ذکر خفی کے ذریعہ متناسب انداز میں

سانس لینے سے اللہ کا نام بار بار دہرایا جاتا ہے۔لگتا ہے کہ یہ عمل جو خاص طور پر سہروردیوں نے اختیار کیا تھا، نورالدین نے مقبول بنا لیا ہے۔''ذکر چہار ضرب'' پر مزید تفصیلات کے لئے دیکھئے۔خاکی' دستورالسالکین، اوراق 78، الف۔142، ب

(۱۳۰)۔ ''حبس دم'' کے معنی سانس روک لینے کے ہیں۔ابو یزید البسطامیؒ (م 874ء) کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ انہوں نے کہا ہے کہ ''عارفوں کیلئے عبادت حبسِ دم کا نام ہے۔ابوبکر شبلیؒ (م 945ء) کہتے ہیں: ''تصوف ذہنی استعداد کو قابو میں رکھنے اور حبس دم کا نام ہے''۔دیکھئے فریدالدین عطار، تذکرۃ الاولیاء، متن اور ترجمہ از آر۔اے۔نکلسن درمقالہ "The Origin and Development of Sufism" دررسالہ: Journal of Royal Asiatic society, 1906, p344

نورالدینؒ ''ذکرِ خفی'' کی اہمیت ایک شعر میں واضح کرتے ہوئے ایک طالب سے تاکید کرتے ہیں کہ ''وہ اپنے تالو کے ساتھ زبان کو دبائے رکھے۔ہونٹ اور دانت مضبوطی سے بند ہوں اور اپنی سانس کو روک لے (ذکرِ حق پر زیوٗتھ تالس) دیکھئے پارموٗ ص 129۔کتاب مذکور نقشبندی صوفیاء اس عمل پر سختی سے عمل پیرا رہے۔

(۱۳۱)۔ پارمو، کتاب مذکور

(۱۳۲)۔ دیکھئے کلیات بھی۔

(۱۳۳)۔ ایضاً ص 174

(۱۳۴)۔ ایضاً ص 134۔شیخ کے اشعار کا میرا ترجمہ پارمو کے ترجمے سے مختلف ہے۔

(۱۳۵)۔ اگرچہ شفاعت کا حق بنیادی طور پر پیغمبر صاحبؐ کو ہے (دیکھئے نواب صدیق حسن' خان اخلاص التوحید للحمید المجید) 1305ھ ص 50) تاہم قرآن صاحب تقویٰ لوگوں کو بھی یہ حق دیتا ہے۔ایسے بلند پایہ افراد کے بارے میں قرآن بار بار کہتا ہے کہ انہیں قیامت کے روز کوئی خوف نہ ہوگا۔
دیکھئے القرآن' 26/53;87/19;3/10;109/20

(۱۳۶)۔ **گلدستۂ کلام شیخ العالمؒ**، ص 201

(۱۳۷)۔ ایضاً۔دلیل دی جاسکتی ہے کہ نورالدین کے خیالات کسی حد تک معتزلہ کے خیالات کے ساتھ مشابہت رکھتے ہیں جن کی رائے یہ تھی کہ آنحضورؐ کی شفاعت درجہ ''بڑھانے کیلئے ہے نہ کہ سزا روکنے کیلئے''۔
Hughes, *Dictionary of Islam* , p 215

(۱۳۸)۔ الفاروقی' کتاب مذکور، ص 96۔

(۱۳۹)۔ سچی روحانی زندگی کے ظاہری اور باطنی پہلوؤں کو ملانے کی زبردست اہمیت پر زور دینے کیلئے نورالدین ممکن حد تک بہترین تشبیہات اور استعاروں کا استعمال کرتے ہیں۔

(۱۴۰)۔ دوسرا ہندو مہینہ جو مئی۔جون میں آتا ہے۔

(۱۴۱)۔ دسویں ہندو مہینہ کا نام جو جنوری ۔ فروری میں پڑتا ہے ۔جس کا پورا چاند ماگھا یا شہاب ثاقب کے منڈل کے قریب ہے۔

(۱۴۲)۔ کلیات ص160 ۔

(۱۴۳)۔ ایضاً ص160

(۱۴۴)۔ ایضاً ص162؛ آفاقی ، کتاب مذکور ص 113؛ اشرف ، کتاب مذکور ص 143؛ پارمو' کتاب مذکور، ص 196

(۱۴۵)۔ کلیات' ص 162

(۱۴۶)۔ اس شعر میں شیخ واضح طور پر سرینگر کے بڑے مکانوں کے ''زالہ ڈب'' اور ''رعب خانوں'' کا حوالہ دیتے ہیں۔

(۱۴۷)۔ ''اور اس دن سے ڈرو جب کوئی کسی کے کچھ بھی کام نہ آئے اور نہ کسی کی سفارش منظور کی جائے اور نہ کسی سے کسی طرح کا بدلا قبول کیا جائے اور نہ لوگ (کسی اور طرح) مدد حاصل کر سکیں''۔ القرآن 48/2

(۱۴۸)۔ کلیات ص 163

(۱۴۹)۔ ایضاً، ص ص 86-87؛205؛ آفاقی، کتاب مذکور، ص167

(۱۵۰)۔ آفاقی، کتاب مذکور ص167

(۱۵۱)۔ کلیات، ص147

(۱۵۲)۔ بابا نصیب، کتاب مذکور، اوراق 63ب ۔64الف ۔

(۱۵۳)۔ E. Troeltsch, The Social Teachings of the Chirstian Churches p .56

☆☆☆☆☆

باب ششم

ریشی تحریک کے تئیں صوفی سلاسل کا موقف

روایتی کشمیری سماج میں ریشی تحریک خاص اہمیت کی حامل رہی ہے۔اس لئے یہاں اس کے سماجی اور مذہبی اہمیت کے ان پہلوؤں کو اُجاگر کیا جائے گا جنکی عکاسی تذکرہ نگاروں کے تاثرات سے ہوتی ہے۔ان میں سے اکثر خودوادی میں سہروردی سلسلہ کے معزز صوفی[1] ہونے کے باوجود ریشیوں کی مقبولیت اور علاقائی (regional) ماحول پر انکی گرفت سے بہت ہی متاثر تھے۔ نتیجے کے طور پر اسلام اور علاقائی ثقافت کے مابین قوت آفرین کشاکش (dynamic tension) کی وجہ سے عوامی ثقافت کے مختلف عناصر اسلام میں نمایاں طور پر جذب (assimilate) ہوگئے ،چونکہ تذکرہ نگاروں کا مقصد کشمیریوں کی زندگی میں اسلام کو جذب ہونے میں مدد دینا تھا،اس لئے یہ اہم مقصد اسکے بنیادی اصولوں کو مسخ کئے بغیر تدریجی طور پر حاصل کیا گیا۔ درحقیقت اسلام کا انجذاب (assimilation) کوئی آسان کام نہیں تھا جس سے اس بات کی وضاحت ہوتی ہے کہ تذکرہ نگاروں نے کیوں ماحول کو اپنے مذہب کے خلاف نہ سمجھ کر عوام کو اسلام کے سماجی اور قانونی مدار (orbit) میں لانے کیلئے آہستہ آہستہ راستہ صاف کرلیا تذکرہ نویس اسلام کے ادبی پہلوؤں کے نمائندے تھے۔ریشیوں نے نئے انسانی ماحول میں جن مقامی ہیئتوں اور اعتقادات (یعنی انتہائی زاہدانہ ضبط نفس ، تجرد اور گوشت خوری ۔سے اجتناب کوملادیا تھا،وہ اس کے بھی زندہ و یادگار نمونے تھے۔انہوں نے یہ کام چیزوں

کی آمیزش (fusion) کے بجائے پہلو بہ پہلو (juxtaposition) رکھنے سے کیا جس میں قدیم وجدید ایک دوسرے کے متوازی (Parallel) چل رہے تھے۔اس باب میں ہم خاص طور پر سہروردیوں کی تصانیف پر اپنی توجہ منعطف کرینگے، گو کشمیری مسلم سماج میں ریشیوں کے اثر ونفوذ کا اندازہ لگانے کیلئے کبروی اور نقشبندی صوفیاء کے رویوں (attitudes) کو بھی جانچنے کی کوشش کی جائی گی۔

ریشیوں کے تئیں سہروردیوں کا رویہ:

وادی میں سلطان زین العابدین کے دور حکومت تک سیّد شرف الدین کے علاوہ کسی اور سہروردی صوفی کی موجودگی کے بارے میں ہمیں کوئی معلومات دستیاب نہیں[۲]۔پندرہویں صدی اور سولہویں صدی کے نصف اول کے دوران سیّد محمد اصفہانی[۳]،سید احمد کرمانی[۴] اور جمال الدین[۵] بخاری کشمیر تشریف لائے۔یہ سب مخدوم جہانیان جہاں گشت کے نام سے مشہور اوچھ کے سید جلال الدین بخاری[۶] (1308-1385ء) سے اپنا روحانی شجرۂ نسب جوڑ دیتے ہیں اوچھ اور ملتان میں سہروردیوں کے برعکس کہ جنہوں نے شمالی ہندوستان کی سیاست میں سرگرم حصہ لیا[۷]،کشمیر میں مہاجر سہروردی صوفیاء نسبتاً گوشۂ گمنامی میں رہے۔شہر سرینگر کے عوام کو سید محمد سے اتنی عقیدت تھی کہ پیچھا چھڑانے کیلئے وہ خان پور کے گاؤں میں گوشہ نشین ہوگئے[۸]۔اپنے انتہائی درجے کے زاہدانہ معمولات کی وجہ سے وہ ''جانباز'' کے لقب سے مشہور

ہو گئے[9]۔اس سے قبل ہم کشمیر کے تاریخی اور سماجی پس منظر میں **اورادفتحیہ** مقبول کرانے میں سید احمد کرمانی کے رول کا تذکرہ کر چکے ہیں انکے شاگرد بابا مسعود نے دنیاوی زندگی پر زہد وتقویٰ کو ترجیح دی۔ سید احمد سے رابطہ ہونے سے قبل بابا مسعود اپنی دولت وثروت کی وجہ سے مشہور تھے[10]۔

سیّد جمال الدین کہ جنہوں نے کشمیر میں صرف چھ ماہ قیام کیا نے زہد وتقویٰ پر زور دیا۔انہوں نے اپنے مریدوں کو تلقین کی کہ وہ باطنی علم سے نابلد ''علمائے ظاہری'' سے کنارہ کرلیں[11]۔فضائل ذکر[12] پر زور دینے کی ہی وجہ سے وہ مقامی لوگوں کی ایک کثیر تعداد کو اپنے سلسلہ کی طرف راغب کرنے کے اہل ہو سکے جس میں شیخ حمزہ[13] بھی شامل تھے جن کے اثر ورسوخ کیوجہ سے وادی میں سہروردی سلسلہ نے نمایاں مقبولیت حاصل کر لی۔

حمزہ مخدوم اصلاً کبروی سلسلہ سے منسلک تھے۔انہوں نے ابتدائی تعلیم شیخ اسماعیل کبروی[14] کے فرزند شیخ فتح اللہ[15] سے حاصل کی۔وہ سیّد علی ہمدانی کی بعض تصانیف سے بھی آگاہ تھے[16]۔مقامی کبروی اور سہروردی روایات کی حقیقی روح کے مطابق حمزہ مخدوم نے ذکر کے مسلسل وِرد پر اتنا زور دیا کہ انہوں نے اسے دردِ دل کا درماں قرار دیا[17]۔اسی سرزمین کے فرزند ہونے کی بناء پر حمزہ مخدوم دیہاتی علاقوں میں بار بار جا کر عوام کے ساتھ ایک بامعنی رابطہ قائم کرنے میں کامیاب ہو گئے[18]۔انہوں نے چند ریشیوں کو اپنے مریدوں میں شامل کر کے نہ صرف ریشی تحریک کو متاثر کیا[19] بلکہ تُربتِ نورالدینؒ کی زیارت کر کے انہوں نے سہروردی حلقوں میں بھی ریشیوں کا دائرہ اثر بڑھا دیا۔اس لئے اس پر کوئی تعجب نہیں کہ اُن کے نامور مریدوں نے اپنے تذکروں میں

ریشیوں کی سرگرمیوں میں احترام کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ان میں بابا علی رینہ، بابا داؤد خاکیؒ، خواجہ اسحاق قاری، خواجہ حسن قاری اور بابا حیدر تل ملی قابل ذکر ہیں۔اپنے تذکروں میں بابا داؤد خاکی کے مرید بابا نصیب الدین غازی اور ان کے مرید بابا داؤد مشکواتی ریشیوں کے رول پر بڑی تفصیل کیساتھ بحث کرتے ہیں۔

ریشیوں کے تئیں سہروردیوں کے موقف کو سمجھنے کیلئے ان کی تالیفات کی تعینِ قدر (evaluation) کرنے سے قبل حمزہ مخدوم کے قریبی مریدوں کے رویہّ کو بھی اس پس منظر میں جانچنا ضروری ہوگا۔

بابا علی رینہ اس احترام کے بارے میں اہم شہادت فراہم کرتے ہیں جو ان کے برادر اور مرشد حمزہ مخدوم کے یہاں ریشیوں کو حاصل تھا۔سہروردی سلسلہ میں داخلے سے پہلے حمزہ مخدوم نے علی رینہ کو مرقدِ نورالدین ریشی کی زیارت کی تلقین کی[۲۱]۔ایک رات کو وہاں قیام کے دوران علی رینہ کو خواب میں نورالدین کی زیارت کا روحانی تجربہ ہوا۔جنہوں نے علی رینہ کی توجہ مقبرے کے خستہ حال مجاوروں کی طرف مبذول کرائی۔اس باطنی تجربہ اور مساکین کے لئے شیخ کی فکرمندی سے مضطرب ہوکر علی رینہ نے بخشش کے طور پر کچھ نقدی مجاوروں میں تقسیم کی۔لہٰذا آستانۂ نورالدین کے مجاوروں میں نقد تقسیم کرنے کی روایت کو خود سہروردی صوفی نے سند جواز عطا کی ہے[۲۲]۔

اگرچہ علی رینہ نورالدین کی صوفیانہ شاعری کی مقبولیت اور جوہر سے خاصے متاثر تھے مگر انہوں نے اپنے تذکرہ میں شیخ کا کوئی بھی شعر درج کیا ہے نہ نورالدین اور ان کے خلفاء کی سرگرمیوں کو تفصیل سے بیان کرنے کی کوشش

کی ہے۔تاہم علی رینہ کے قلم سے نورالدین کی مدح سرائی[۲۳] سے ہم اس اثر و نفوذ کا ادراک کر سکتے ہیں جو ریشی تحریک نے سہروردی سلسلہ کی مشہور شخصیت کی فکری دھاراؤں (thought processes) پر بھی ڈالا تھا۔

علی رینہ خاص کر اپنے زمانے کے مشہور ترین ریشی ھردی ریشی[۲۴] کی روحانیت کے نہ صرف قائل بلکہ بڑے مدّاح ہیں ۔ماوراء الطبعی قوتوں (supra-normal) پر تصرُّف حاصل ہونے کی وجہ سے ہردی ریشی نے حمزہ مخدومؒ کے تمام معروف مریدوں کو مسحور کر دیا۔

ہردی ریشی کی شخصیت کا علی رینہ کے ذہن پر اتنا گہرا اثر تھا کہ وہ ان کے ساتھ منسوب کرامات کی صحت پر قارئین کو مطمئن کرانے کیلئے بے چین نظر آتے ہیں جن کے بارے میں وہ ایک چشم دید گواہ ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں۔[۲۵] ہردی ریشی کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ ایام طفولیت میں بھی وہ رمضان کے روزوں کے دوران دودھ پینے سے انکار کرتے تھے[۲۶]۔اس ریشی نے علی رینہ کو اتنا مسحور کیا تھا کہ وہ انہیں نہ صرف ایک ''ولی مادرزاد'' قرار دیتے ہیں بلکہ اپنے قارئین کو اپنی دلیل کی سچائی اور یقین کامل کو ذہن نشین کرانے کیلئے بڑی مہارت سے قرآنی آیات سے بھی استِناد کرتے ہیں[۲۷]۔چنانچہ وہ رقمطراز ہیں:

''اگر روئے زمین کے سارے درخت قلم بن جائیں اور تمام سمندر روشنا ہی میں بدل جائیں تو بھی ہردی ریشی کی باتیں ختم نہیں ہونگیں''[۲۷-الف]

صوفیاء اور ان کے تذکرہ نگار جس دُنیا میں سکونت پذیر تھے، ہمارے دور کے استدالی ذہن (reasoning mind) شاید ہی ان احول کو سمجھ پائیں گے۔

مگر صوفیاء کی مذہبی زندگی کا کوئی واقعہ سمجھنے کے لئے ہمارے لئے ضروری ہے کہ ہم خود بھی ان کی دنیا میں اتر جائیں[۲۸]۔ ان کے نزدیک مافوق الفطرت (supernatural) ایک ہمہ وقت حاضر (ever present) حقیقت ہے۔ یہی وہ پس منظر ہے جس میں ہم اپنے آپ کو لیجانا ضروری سمجھتے ہیں جو ماوراءِ تاریخ (trans-historical) ہونے کے باوجود ان ذہنی کیفیات کو منکشف کرتا ہے جنہوں نے قرون وسطیٰ کے عوام کی زندگیوں کو مشروط کیا تھا۔ اس سلسلے میں ہم اس واقعہ کو سماجی اہمیت کا حامل سمجھتے ہیں جس کا ذیل میں تجزیہ کیا گیا ہے۔

علی رینہ کے مطابق ہردی ریشی نے اویس قرنی اور خواجہ خضر[۲۹] دونوں سے باطنی (esoteric) راہنمائی حاصل کی۔ مگر ان کے سہروردی سلسلہ میں داخل ہونے میں محمد رسول اللہ علیہ وسلم کا فرمانِ ناطق ہی فیصلہ کن ثابت ہوا[۳۰]۔ تاہم یہ بات معنی خیز ہے کہ حمزہ مخدوم نے ہردی ریشی کو اپنا مرید بنانے کیلئے ان کے گھر جاکر اپنی فروتنی کا اظہار کیا[۳۱]۔ جوں ہی ہردی ریشی کو باطنی طور پر اطلاع ہوئی کہ کشمیر میں سہروردی سلسلہ کے معزز ترین صوفی ان کے یہاں تشریف لا رہے ہیں تو انہوں نے معزز مہمان کے لئے شاندار دعوت کے انتظامات کئے۔ باوجود اس کے کہ ہردی ریشی خود گوشت خوری سے اجتناب کرتے تھے اور جانوروں کو مارنا یا تکلیف پہنچانا ناپسند کرتے تھے، انہوں نے اس موقع پر ایک جانور کو بھی ذبح کیا۔ حمزہ مخدوم نے ہردی ریشی کو گوشت تناول کرنے کیلئے کہا جو انہوں نے تعمیل سنتؐ کے لئے زندگی میں صرف اس وقت کھالیا[۳۲]۔ مگر ہمارے نقطۂ نظر سے جو بات مساوی طور پر اہم ہے وہ یہ ہے کہ جانوروں کے تئیں ہردی ریشی کے رویہّ کے احترام میں حمزہ مخدوم نے انہیں خود سبزی

خوری کی اجازت دیدی۔ اس طرح ان غلط تصورات کی بھی نفی کردی کہ ریشیوں کی سبزی خوری مقامی اصل کے پیش نظر سہروردیوں کے لئے ناگوار تھی۔

حمزہ مخدومؒ کے کم مشہور مرید خواجہ میرم بزاز کی تفصیلات کی ہماری جانچ یہ بات عیاں کریگی کہ جذبات کس طرح خیالات کی صورت گری کر سکتے ہیں؟ انسانی نفسیات (psyche) کی اگر غیر جذباتی انداز میں تحلیل کی جائے تو یہ روحانی زندگی کی اس حقیقت سے پردہ سر کا سکتی ہے جو انسان کا اپنے مافوق الفطرت گردو پیش پر ردعمل ہے، اور اولیاء کے وجود کے مادی حالات اور ان کے معیار حیات کو منکشف کرتی ہے۔

میرم بزاز کے مطابق جب حمزہ مخدوم نے ہردی ریشی کو اپنے ساتھ کھانا تناول کرنے کیلئے کہا تو انہوں نے گوشت چکھنے سے انکار کیا۔ ان کو جس چیز نے گوشت چھونے سے روکا وہ خضرؑ، عیسیٰؑ، موسیٰؑ، ادریسؑ اور الیاسؑ کی وعظ ونصیحت تھی جو روحانی طور پر اس موقع پر موجود تھے۔ جب ان سے گوشت کھانے کے سلسلے میں ان کے تذبذب کے بارے میں استفسار کیا گیا تو انہوں نے اپنے مہمان کو اپنا روحانی تجربہ سنایا۔ اس پر حمزہ مخدوم نے انہیں ذہن نشین کرایا کہ یہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ انہیں کھانا تناول کرنے میں شریک ہونا چاہیئے۔ ہردی ریشی کا شک دور کرنے کیلئے حمزہ مخدوم نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے استمد اد کیا۔ جنکیؐ روحانی موجودگی سے بالآخر وہ سہروردی صوفی کے ساتھ گوشت تناول کرنے پر آمادہ ہوگئے۔

میرم بزاز کی تفصیل یقیناً فوق الفطری معموں سے بھری ہوئی ہے۔ مگر تذکرہ نگاروں کی ان مشترک عادتوں کے پیچھے ہم ایک واضح مادی حقیقت یہ

دیکھتے ہیں کہ قارئین پر حمزہ مخدوم کی روحانیت کا سکہ بٹھانے کے لئے انسانی جذبات نے اس کو غیر ارضی (supramundane) واقعہ بنا دیا ہے۔ میرم بزاز اور دوسرے معاصر مصادر کے محتاط مطالعے سے یہ بات متبادر ہوتی ہے کہ حمزہ مخدوم یہ دکھانا چاہتے تھے کہ ہردی ریشی نے غیر متزلزل طور پر خلاف سنت رویہ اختیار نہیں کیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ جب ریشی نے ایک بار خوشی سے ان کے ساتھ گوشت تناول کیا تو انہوں نے سنت کو کوئی جامد چیز نہیں بنا دیا جو ان کے ماننے والوں کو بے دلیل یا اندھی تقلید کی ترغیب دیتا ہو۔ مزید برآں ہردی ریشی سے حمزہ مخدوم کی با مقصد ملاقات سے نہ صرف تصوف میں سنت کی بالا دستی کو مستحکم کرنا تھا بلکہ مقامی حالات کے مطابق ہونے کے باوجود ریشیوں کے اس سماجی برتاؤ کو بھی شرعی جواز بخشنا تھا جو علانیہ طور پر خلاف سنت نہیں تھا اگر ایسا ہوتا تو حمزہ مخدوم نے ہردی ریشی کو سہروردی سلسلہ میں شامل کرنے کے بعد ریشیوں کی متابعت کرنے کی اجازت نہیں دی ہوتی۔ میرم بزاز نے نہ صرف اس حقیقت کی تصدیق کی بلکہ جو چیز ہمارے نقطۂ نظر کو مزید مستحکم کرتی ہے وہ یہ ہے کہ حمزہ مخدوم نے خود ریشی تحریک کو وسیع تر سماجی توجہ کا مرکز بنانے اور اس کو مستند بنانے کے لئے ہردی ریشی کو اپنی کلاہ اور دستار تحفہ میں دیکر بڑی خدمت انجام دی[۳۷]۔ درحقیقت ہردی ریشی کے تئیں اس نامور سہروردی ولی اللہ کے مثبت رویے نے ریشیوں اور سہروردیوں، دونوں کو اسبات پر ابھارا کہ وہ اسلام کی روحانی اور قانونی حدود کے اندر عوام کی اسلامی ثقافیت (acculturation) کے عمل کی تکمیل کریں۔

حسن قاری[۳۸]، حیدر تُل مُلی اور اسحاق قاری نے بھی ہردی ریشی کا شاندار

الفاظ میں تذکرہ کیا ہے۔خاص کر حیدر ٹُل ملی اولیاء کے حلقے میں ہردی ریشی کے ممتاز مقام کے بارے میں علی رینہ کی تصدیق کرتے ہیں۔حمزہ مخدوم کے مرید ہونے کے باوجود حیدر ٹُل ملی ہردی ریشی کو ''سلطان الاولیاء'' قرار دیتے ہیں[۳۹]۔کہا جاتا ہے کہ تجربہ کار صوفیاء نے بھی ہردی ریشی سے راہ سلوک میں درس لئے ہیں۔ ہمیں بتایا جاتا ہے کہ ہندوستان اور اس سے بھی دُور دراز علاقوں سے بہت سے لوگ گروہ در گروہ آ کر ہردی ریشی کے مرید بنتے تھے[۴۰]۔

حیدر ٹُل ملی ہند کے ایسے چار درویشوں کا ذکر کرتے ہیں جو ہردی ریشی کو دیکھ کر ہی ریشی سلسلہ میں شامل ہو گئے تھے[۴۱]۔

درحقیقت سہروردیوں کی تصنیفات ہردی ریشی کے کرامتی کارناموں سے بھری پڑی ہیں۔اسحاق قاری اس بات کو بھی تسلیم کرتے ہیں کہ ہردی ریشی نے اپنے ایک فوت شدہ مقروض مرید کو عذاب قبر سے نجات دلائی۔بیان کیا جاتا ہے کہ ریشی نے اپنے مرحوم مرید کا قرض چکانے کے لئے گوبر کے ایک ڈھیر کو روپیوں میں بدل دیا[۴۲]۔یہ تک بھی کہا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو بھی ہردی ریشی کیساتھ مراسلت تھی۔اسحاق قاری کے ایک چشم دید واقعہ کے مطابق ایک دفعہ ایک شخص ہاتھ میں ایک خط لئے ہردی ریشی کے گھر میں داخل ہوا۔ اسحاق قاری کہ جنہوں نے خط خود کھولا،ہم کو بتاتے ہیں کہ یہ خط عرش اعلیٰ سے آیا تھا جس میں ہردی ریشی کے مریدوں اور زاہدوں کیلئے مغفرت کا پیغام تھا[۴۳]۔یہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ ہردی ریشی[۴۴] کی محض ایک نظر عنایت سے بہت سے لوگ ''قطب[۴۵]'' اور ''غوث[۴۶]'' کے منصب پر فائز ہوئے۔

اگرچہ ہردی ریشی کی طرف منسوب کرامات کی صداقت پر شریعت کے

نقطۂ نظر سے بھی کئی سوالات ابھارے جا سکتے ہیں مگر سہروردی سلسلہ سے وابستہ مُرتبین کی غیر جانبداری کو پیش نظر رکھ کر ان تفصیلات کو نا قابل التفات سمجھنا یا تحقیر کرنا بہت بڑی غلطی ہوگی۔ کم از کم یہ تفصیلات تو ہردی ریشی کی بلند قامت شخصیت پر دلالت کرتی ہیں جس پر حمزہ مخدوم کے قریب ترین مرید بھی فریفتہ ہو گئے تھے۔

خاص طور پر خاکی کے قصیدہ لامیہ اور اس کی تفصیلی شکل ریشی نامہ میں ہردی ریشی کی بے انتہا تعریفیں دیکھ کر حیرانی ہوتی ہے۔ خاکی بلاشبہ حمزہ مخدوم کے ممتاز ترین مرید تھے جن کے زیر توجہ انہوں نے اپنے آپ کو عملی تصوف کے لئے وقف کر دیا۔ انہوں نے اپنے مرشد کی نہایت انکسار کے ساتھ خدمت کی جس کے نتیجے میں حمزہ مخدوم نے انہیں اپنے حین حیات ہی اپنا خلیفہ مقرر کر لیا[۴۸]۔

خاکی کی تصنیفات کی اہم خصوصیت اکثر ریشیان کشمیر کی مدح سرائی ہے۔ تاہم ان کی ستائش مشروط ہے۔ اس میں ریشیوں کو اہل سنت والجماعت کے پیروکار دکھانے کی دانستہ کوشش کی گئی ہے[۵۰]۔ جہاں خاکی ہردی ریشی کی مستغرق زندگی کو ''پاس انفاس[۵۱]''، یعنی ''خلوت در انجمن اور ہوش در دم'' پر مبنی قرار دیتے ہیں۔ وہیں وہ اوراد فتحیہ کے وِرد کی کبروی رسم کو باقاعدگی کے ساتھ ادا کرنے پر ریشی کی تعریف کرتے ہیں[۵۲]۔ ہردی ریشی کے نقشبندی اور کبروی معمولات پر کاربند ہونے پر بے انتہا ستائش کے پیچھے کارفرما مقصد کے بارے میں خاکی کسی لگی لپٹی کے بغیر بتاتے ہیں کہ ''عقیدہ سُنّیہ'' پر ریشیوں کے غیر متزلزل اعتقاد کو قارئین کے ذہن نشین کرانا تھا۔ مزید برآں خاکی کا مدعا

اُس بے پناہ محبت کی توثیق بھی کرنا تھا جو ریشیوں کو آنحضورؐ صحابہ کرامؓ اور اہل بیتؓ کے ساتھ تھی[۵۳]۔

ریشیوں کیلئے خاکی کی ستائش اس غلط فہمی کو بھی رفع کرتی ہے کہ شیعوں کی جانب سہروردیوں کا رویہ مخاصمانہ[۵۴] تھا۔ نمایاں طور پر لگتا ہے کہ ریشیوں کے زیر اثر خاکی شیعہ سنّی اختلافات کو (گو اپنے نقطہ نظر سے) کم کرنے کے آرزو مند رہے ہیں۔ اس سلسلہ میں دستور السالکین اور ان کی دوسری تصانیف مثلاً قصیدہ لامیہ، ریشی نامہ اور قصیدہ غسل یوسف شاہی کا محتاط مطالعہ شیعوں کی جانب ان کے لہجے اور رویے ّمیں خوشگوار تبدیلی کو آشکارا کرتا ہے اور یہ ریشیوں خاص کر ہردی ریشی کے ساتھ ان کے میل جول کی وجہ سے تھا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ شیعوں کے تئیں خاکی کے رویےّ کو نرم بنانے میں بہت حد تک ہردی ریشی ذمہ دار تھے۔ اس حقیقت کی عکاسی شیعوں کے متعلق ہردی ریشی کے ان خیالات سے ہوتی ہے جنکی تفصیل خاکی نے دی ہے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ شیعوں کے حوالے سے ہردی ریشی نے کہا ہے کہ ریشی کسی بھی انسان سے دشمنی یا حسد نہیں رکھتے۔ انہوں نے رائے ظاہر کی ہے کہ یہ پارسا لوگوں کے شایان شان نہیں ہے کہ وہ کسی بھی شخص کے خلاف کینہ وعداوت کو اپنے دل میں پال لیں۔ آپسی جھگڑوں میں وقت ضائع نہ کرنے کی تاکید کرتے ہوئے انہوں نے اپنے پیروکاروں کو نصیحت کی کہ اللہ تعالیٰ کی خوشنودی حاصل کرنے کیلئے اپنے وقت کا بہترین استعمال کریں[۵۵]۔ مگر خاکی جیسے اہم سہروردی صوفی پر بھی ریشیوں کے اثر ونفوذ کا پوری طرح اندازہ لگانے کے لئے اس خواب کا متن سمجھنا ضروری ہے جو خود ہردی ریشی نے خاکی کو سنایا۔ ہماری اس کوشش کو

بالافطری (supernatural) دنیا میں داخل ہو جانے کے غلط معنی نہیں پہنائے جانے چاہئیں۔ درحقیقت یہ روحانی زندگی کے ایک بالکل ہی مختلف پہلو کے مطالعہ پر مرکوز ہے جسے اس کتاب کے ان قارئین سے داد تحسین نہیں ملے گی جو صوفیاء سے بالکل ہی مختلف ماحول میں جی رہے ہیں۔ ہردی ریشی کے خواب کی صداقت پر شک کر کے ہم اپنے تاریخی تناظر (historical perspective) کو مسخ کرنے کے ذمہ دار ہونگے اور اپنی روحانی آگہی کی کمی کو بھی فاش کرینگے۔ اپنے تجزیئے کو معروضی بنانے کیلئے تجرباتی نقطۂ نظر سے بھی مختلف صوفی سلسلوں کے روحانی تجربوں کی ساخت اور معنی کو سمجھنے کیلئے اُس موضوع پر ایک وسیع مطالعہ کی ضرورت ہے [۵۶]۔ جس سے ہم کو تعلق ہے۔

ایک دفعہ ہردی ریشی نے حضرت علیؓ کو خواب میں دیکھا۔ شیعوں کے انجام پر ریشی کے ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے حضرت علیؓ نے دیگر اصحابِ رسولؐ سے شیعوں کے بغض و عداوت پر اپنی خفگی کا اظہار کیا [۵۷]۔ دستور السالکین کے برعکس ریشی نامہ میں شیعوں پر خاکی کی تنقید معنی خیز طور پر سہروردیوں کی نفرت کے بجائے معقولیت پر مبنی نظر آتی ہے۔ اگرچہ وہ خود شیعوں کیلئے "روافض [۵۸]" کی اصطلاح استعمال کرنے پر قائم رہتے ہیں مگر لکھتے ہیں کہ ہردی ریشی انہیں احتراماً پیروانِ علیؓ کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ لائق توجہ بات یہ ہے کہ ہردی ریشی کے خواب کو نقل کرنے کے پیچھے خاکی کے بقول ان کا مقصد مسلمانوں کے ذہن نشین کرانا تھا کہ وہ ایک دوسرے کے خلاف کینہ و عداوت پال لینے سے احتراز کریں۔ شاید خاکی نے محسوس کر لیا تھا کہ شیعہ سنی تنازعے نے کشمیری سماج کی قوت کو کمزور کر دیا تھا۔ اسی سے اس بات کی

وضاحت ہوتی ہے کہ وہ خاص طور پر مسلمانوں کے پچھلے گناہوں پر نادم ہونے کے آرزومند کیوں تھے[۵۹]؟ اس پس منظر میں حُبِ وطن کی توصیف میں خاکی کا یہ بیان کہ ''حبِ وطن از ایمان است[۶۰]'' حسب حال لگتا ہے۔

چنانچہ لگتا ہے کہ شیعوں کے تیئں سہروردیوں کے رویہ کو ریشیوں کی رواداری نے اگرچہ مکمل طور پر تبدیل نہیں کیا مگر اسکو نرم ضرور کردیا۔ خاکی اگر ایک طرف اہل سنت والجماعت کے خلاف اپنے معاصر شیعوں کے مستقل کینہ وعداوت پر تشویش کا اظہار کرتے ہیں مگر دوسری جانب وہ مستحکم سماجی اور مذہبی حالات پیدا کرنے کے بہترین مفاد میں ان کے رویہ میں تبدیلی لانے کیلئے اپنی آرزومندی کا ثبوت بھی فراہم کرتے ہیں۔ مزید برآں خاکی کو ان فرقہ وارانہ فسادات پر بھی تشویش تھی جو سولہویں صدی کے سارے کشمیر میں بھڑک اٹھے تھے۔ آنحضورؐ کے خلفائے ثلاثہ اور اہل سنت و جماعت کو بُرا بھلا کہنے پر اپنے پیروکاروں کے خلاف حضرت علیؓ کی خفگی کی پراسرار تفصیل ممکن ہے خیالی دکھائی دے۔ تاہم ہمیں اس لطیف انداز کی سماجی اہمیت کو بالکل ہی نظرانداز نہیں کرنا چاہئے جس کے ذریعہ خاکی مسلمانوں کے دو گروہوں کے درمیان مصالحت کرانا چاہتے تھے۔

یہ کہ سہروردیوں نے مذہبی رواداری کی روح ریشیوں سے میل جول کی وجہ سے جذب کرلی اس کی عکاسی اس قصیدے سے بھی ہوتی ہے جو خاکی نے سلطان

یوسف شاہ چک کی مدح میں کہا ہے۔ اپنے رسالہ **غسل یوسف شاہی** میں وہ کشمیر کے شیعہ حکمران کے بے لاگ انصاف، تہذیبی شعور، نجابت، علم پروری اور رعایا کی مذہبی زندگی میں عدم مداخلت کی پالیسی پر تعریفوں کے

پھول نچھاور کرتے ہیں[61]۔ نہ صرف یوسف شاہ بلکہ اس کے والد سلطان علی شاہ کی بھی، صالحین کی عزت کرنے پر ستائش کی گئی ہے[62]۔ خاکی کی تفصیل سے یہ بھی عیاں ہے کہ ریشیوں نے سلاطین کے مذہبی رویوں پر بھی قابل لحاظ اثر ورسوخ استعمال کیا۔ ہمیں بتایا جاتا ہے کہ علی شاہ اور یوسف شاہ۔ دونوں ذاتی طور ہردی ریشی کی ملاقات کو جاتے تھے اوران کی دعائیں لے لیتے تھے۔

ریشیوں کے زہد پر سہروردیوں کا موقف بھی ایک محتاط جانچ کا مستحق ہے۔ سہروردی، ریشیوں کی گوشہ نشینی، تجرُد، گوشت، پیاز گندنا اور لہسن سے پرہیز جیسے انتہائی زاہدانہ طورطریقوں کو نہ صرف سراہتے ہیں، بلکہ وہ ریشیوں کے ان پختہ اعتقادات کی توضیح بھی کرتے ہیں۔ اس پس منظر میں خاکی کے دلائل کی غایت کی وضاحت ذیل میں کی جاتی ہے۔

۱۔ ریشی ہمیشہ مراقبہ میں محو ہوتے ہیں، چونکہ لہسن پیاز، اور گندنا سے سانس میں بدبو پیدا ہوتی ہے اس لئے ریشیوں کو ایسی غذا سے پرہیز کرنا ہوتا ہے جو ''اسماءِ حق'' یاد کرنے میں ان کی ہمہ تن توجہ میں خلل ڈالے[64]۔

۲۔ گوشت سے اجتناب، بعض روحانی اوصاف کی ترقی کی بدولت نیک انسان کو اللہ کے قریب کردیتا ہے[65]۔

۳۔ انسان کو جس قدر اللہ تعالیٰ اپنی عنایات سے نوازتا ہے اس قدر وہ سماجی ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہونے کے حوالے سے اپنے خالق کے سامنے جواب دہ ہوتا ہے۔ غریبوں کی سادہ، سبزی والی غذا کے مقابلے میں گوشت بنیادی طور پر مہنگی غذا ہے۔ مہنگی خوراک کھا کر عوام کے تئیں انسان کی ذمہ داریاں لازماً بڑھ جاتی ہیں للہذا ریشیوں نے گوشت ترک کردیا تاکہ

کہیں ایسا نہ ہو کہ سماجی ذمہ داریوں سے عہدہ برآنہ ہونے کی صورت میں آخرت کی بربادی ان کی منتظر ہو[66]۔

۴۔ گوشت سے اجتناب کر کے ریشیوں نے شریعت کی خلاف ورزی نہیں کی۔ اصل میں انہوں نے گوشت کو حرام قرار نہیں دیا بلکہ صرف نفسیاتی اور روحانی لحاظ سے اچھے وجوہ کی بناء پر اس سے صرف پرہیز کرتے رہے۔ اگر گوشت خوری سے انسان سنگ دل اور شہوت پرست بن جائے تب اس سے اجتناب کے لئے زیادہ ہی جواز بنتا ہے[67]۔ خاکی اپنی بات کو مدلل بنانے کیلئے کیمیائے سعادت[68]، ترغیب الصلوٰۃ[69]، اور خرینۃ الجلالی[70] کا حوالہ دیتے ہیں، یہاں تک کہ مخدوم جہانیان کے حوالہ سے بتایا جاتا ہے کہ انہوں نے اپنے بعض یارانِ مجرد کو گوشت سے اجتناب کرنے کی نصیحت کی اور اپنی شہوت کو کچل ڈالنے کیلئے تلخ چیزیں کھانے کی تلقین کی[71]۔

۵۔ گوشت ترک کرنے سے غور و فکر کی قوت مضمحل نہیں ہوتی ہے بلکہ اس کے برعکس بقول خاکی اس سے انسان کی ذہانت میں اضافہ ہوتا ہے[72]۔

۶۔ ریشیوں کے گوشت سے پرہیز کے حق میں حضرت علیؓ کے زہد کی مثال پیش کی جاتی ہے۔ حیرانگی یہ ہے کہ خاکی جیسے ذہین و فطین عالم بھی حضرت علیؓ کے زہد کے بارے میں یہ عجیب و غریب دلیل دیتے ہیں کہ حضرت علیؓ کا زُہد اسقدر نمایاں تھا کہ وہ صرف ان حیوانوں کے پت اور کلیجہ کھاتے تھے جن کو عید الاضحیٰ کے موقعہ پر ذبح کیا جاتا تھا[73]۔

۷۔ انسان کئی طرح کی قربانیاں دیتا ہے[74]۔ ان میں عوامی مفاد میں اپنے مال و متاع کا بہترین استعمال کرنا اعلیٰ ترین قربانی ہے۔ اس سلسلے میں حضرت

عثمانؓ کا عوامی مفاد میں اپنی دولت و جائداد سے دست کش ہونے کا حوالہ دیا گیا ہے[۷۵]۔ اس طرح کی قربانی ریشیوں کی طرح غریب لوگوں پر واجب نہیں[۷۶]۔ خاکی کے نزدیک عید الاضحٰی کے موقع پر ریشیوں کے جانور قربان نہ کرنے پر کم فہمی پر مبنی تنقید بے وجہ ہے[۷۷]۔ خارجی قربانیوں کے برعکس وہ ''مرتاضانِ گوشہ گیر و واصلان فقیر'' کے تعلق سے ''نفس باطنی'' کی قربانی کی اہمیت پر زور دیتے ہیں۔ اس قسم کی قربانی میں نفس امارّہ کی قربانی مطلوب ہوتی ہے۔ خاکی کے بقول شیخ نورالدین اوران کے چند پیروکار وہ اللہ والے تھے جنہوں نے اپنے نفس امّارہ کو رام کرکے عظیم قربانی دی[۸۰]۔

زہد کے دفاع میں خاکی کے خیالات کے پس منظر میں جب دیکھا جائے تو یہ سمجھنا مشکل نہیں کہ حمزہ مخدومؒ نے خود تجرد کیوں اختیار کیا اور اپنے مریدوں کو نفس کے فریبوں سے آزاد کرنے کے قابل بنانے کیلئے سبزی خوری اور گوشہ نشینی کو جائز قرار دیا۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ جب شاہی ریشی نے حمزہ مخدومؒ کا مرید بن جانے کے بعد سبزی خوری ترک کرکے بڑی مقدار میں گوشت خوری شروع کردی تو حمزہ مخدومؒ نے اپنے مرید کی بسیار خوری ناپسند کی' انہوں نے اسے نہ صرف گوشت اور چربی دار کھانے ترک کرنے بلکہ ریشیوں کے صحیح طریقہ پر گوشہ نشین[۸۱] ہونے کا بھی حکم دیدیا[۸۲]۔ حقیقت یہ ہے کہ حمزہ مخدوم نے ریشیوں کے نسبتاً منظّم زہد کو تسلیم کرلیا ہے جو نفس کی شہوت پرستی اور تعذیب نفس کی انتہاؤں سے پرہیز کرتا ہے۔

یہ بھی قابل غور بات ہے کہ خاکی نے ریشیوں کی سبزی خوری اور حیوانوں

کی ایذا رسانی کے خیال سے قربانی کی مذہبی رسم انجام نہ دینے کا دفاع کیا ہے[۸۳]۔ شاہ نامہ[۸۴] اور مفتاح الجنۃ[۸۵] کے اشعار اور حافظ شیرازی[۸۶] کی کتابوں کے حوالے دئے گئے ہیں تاکہ اس دلیل کیلئے جواز فراہم کیا جائے کہ نوازش ربّ کے حصول کیلئے حیوانوں کو ایذا دینے سے اجتناب شرطِ اوّل ہے۔ شاہ نامہ کے مصنف کے بقول ایک چیونٹی کی ہلاکت بھی قابل ملامت ہے[۸۷] کیونکہ یہ بھی اس دنیا میں زندہ رہنے کے لئے جدوجہد کر رہی ہے[۸۸]۔ خاکی کی رائے میں سُنت میں صرف اسی ذی جان کے مارنے کی اجازت ہے جو انسانوں کے لئے ضرر رساں ہو[۸۹]۔ بلاشبہ خاکی اپنے ذہن پر ریشیوں کی مثالی رواداری اور تحمل کی گہری چھاپ کی تصدیق کرتے ہیں۔

وادیٔ کشمیر کے فطری ماحول میں سہروردیوں کے مذہبی رویوں میں ایک اور اہم پیش رفت یہ ہوئی کہ طبعی کائنات (physical universe) اور انسان سے متعلق کیفیات کے درمیان قریبی تعلق پر ان کا یقین بڑھتا گیا۔ انہوں نے ریشیوں کے کسی قدر مظاہرہ پرستانہ عقائد (animistic beliefs) کی اساسی یا مربوط کُل کی حیثیت سے تاویل (interpret) کی۔ جس کو نمایاں معنی یا مزاج بخش دیا گیا تھا۔ ریشیوں کے زیر اثر خاکی نے چشموں کو بالا فطری (supernatural) قوتوں سے سرفراز کیا۔ اس لئے ان کے بقول چشموں پر کسی کافر کی حاضری سے چشموں کو صدمہ پہنچنے اور زحمت ہونے کا احتمال ہوتا ہے، جس کے نتیجے میں وہ کبھی کبھی ایسے آنے والوں کو مصیبت میں ڈال دیتے ہیں۔ تاہم کسی نیک انسان کے وضو کی غرض سے چشمے پر جانے کی یہ تاویل کی گئی ہے کہ اس سے دونوں کے مابین روحانی تعلقات مضبوط و مستحکم ہوتے

ہیں۔ ہمیں بتایا گیا ہے کہ چشمے خود اپنے فائدے کے لئے نیک لوگوں کی آمد کے منتظر رہتے ہیں اور ان کے آنے کے لئے وہ دُعا گو بھی ہوتے ہیں[90]۔ خاکی ریشیوں کے ان لوک عقائد (Folk beliefs) کو بھی قبول کرتے ہیں کہ چشمے انسانوں اور سانپوں کی شکل بھی اختیار کر سکتے ہیں[91]۔ ہردی ریشی کے حوالہ سے یہ بات کہی جاتی ہے کہ چشموں کی بھی روح ہوتی ہے اور یہ ارواح بھی ان کے پاس راہنمائی حاصل کرنے کے لئے آتی تھیں۔ خاکی ایسی ہی ایک روح کے جسمانی طور (physical partcipation) ان مذہبی اجتماعات میں شریک ہونے کی بھی تصدیق کرتے ہیں جو ہردی ریشی کے گھر پر اورادِ فتحیہ پڑھنے کیلئے منعقد کئے جاتے تھے[92]۔

اگرچہ خاکی چشموں کے تنزُلِ جسمی (anthromorphic) کی صفات کے بارے میں ریشیوں کے نقطۂ نظر کی حمایت کرنے کے لئے کسی مذہبی ماخذ کا حوالہ نہیں دیتے مگر وہ ان کی تقدیس (sacredness) پر قدیم ہندو عقائد پر صاف طور پر یقین بھی کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ ایسے عقائد خواص و عوام میں عام تھے[93]۔ اس لئے یہ نتیجہ اخذ کرنا بے جا نہ ہوگا کہ ریشیوں کے زیر اثر اور چشموں کی تقدیس پر اُن کے اپنے یقین کی وجہ سے خاکی نے اپنی باطنی پرہیز گاری کو آفاقی موزونیت (universal applicability) کے معیار کے طور پر متشکل کر دیا۔

دراصل سہروردیوں پر ریشیوں کا اتنا گہرا اثر تھا کہ وہ بڑی حد تک وادی میں ''پیر پرستی'' کو ترویج دینے کے ذمہ دار تھے[94]۔ مثال کے طور پر خاکی ہردی ریشی کی روحانیت سے اس قدر متاثر تھے کہ انہوں نے انہیں پیغمبروں کے



ساتھ تشبیہہ دی۔ خاکی کے نزدیک ایک بے پیر انسان کو شیطان کے فریب میں پھنس جانے کا خطرہ ہوتا ہے[۹۵]۔

چوں رسول اللہ گفت پیر مانند نبی است
پس چُنین تشبیہ در وصفش نہ لاف است ومحال
ہر کرا پیری نبا شد پیر او شیطان بود
پس بود بے پیر در نوعی زانواعِ ضلال

سہروردی، ریشیوں کی روحانیت کے اس قدر شیفتہ تھے کہ انہوں نے اسلامی نقطۂ نظر سے بھی ان کے مزارات کی زیارت کو جائز قرار دیا[۹۶]۔ خاکی اس مسئلہ پر سہروردی نقطۂ نگاہ کو باوزن بنانے کیلئے ہردی ریشی کی سند پیش کرتے ہیں[۹۷]۔ اُس سنجیدہ اور پروقار رُوحانی کیفیت کے باوجود کہ جس کے ساتھ سہروردی نورالدین کے مزار کی زیارت کرتے تھے' اس بات سے انکار نہیں کیا جاسکتا ہے کہ ان زیارتوں نے وادی میں قبر پرستی کی حوصلہ افزائی کی ۔ جو ہمارے زمانے میں بھی عام ہے اور جس سے دیکھ کر مشہور فلسفی شاعر سر محمد اقبالؒ بھی یہ کہنے پر مجبور ہوئے[۹۸]۔

کشیری کہ بابندگی خو گرفتہ
بتے می تراشد زسنگِ مزارے

گزشتہ بحث سے یہ دکھائی دیگا کہ سہروردی بھی مقامی اسلامی روایت کے ثقافتی واسطہ کار (mediators) بن گئے۔ یہاں تک کہ حمزہ مخدوم کے ممتاز خلیفہ ہونے کے باوجود خاکی ہردی ریشی سے بیعت کو اپنے لئے باعث افتخار سمجھتے تھے۔ وہ ہردی ریشی کو ''پیر صحبت'' قرار دیتے ہیں[۹۹]۔ اور ریشی سلسلہ

میں اپنے داخلہ کو باعث رحمت قرار دیتے ہیں [100]۔

خاکیؔ نے ریشیوں کی جو مدّح سرائی کی ہے اس سے یہ اہم نتیجہ سامنے آتا ہے کہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ سہروردی سلسلہ خود ریشی سلسلہ میں مدغم اور جذب ہو گیا۔ خاکیؔ کے فرزند شیخ محمد سعید، ہردی ریشی کے خلیفہ بن گئے اور اسلام آباد کے عوام میں انکی مقبولیت کے پیش نظر، رائے عامہ کے احترام میں انہیں مؤخر الذکر کے آستانہ میں دفن کیا گیا [101]۔ خاکیؔ کے ممتاز خلیفہ بابا نصیب الدین غازی اور ان کے جانشین بابا داؤد مشکواتی بے شک اس دور کے حقیقی نمائندے تھے جس میں سہروردی اور ریشی روایات آپسی ہم آہنگی (mutual adjustment) کے عمل کے ذریعہ آہستہ آہستہ بدل گئیں۔ اس لئے اس بات کا مطالعہ مفید ہوگا کہ انہوں نے سہروردیوں اور ریشیوں کے بظاہر مختلف رجحانات کے درمیان کیسے اتفاق رائے تلاش کیا۔

بابا نصیب اپنے روحانی معلم خاکیؔ کی طرح ریشی تحریک سے بہت متاثر تھے۔ خاکیؔ کی طرح خُودرَو جنگلی سبزیوں پر گزر اوقات کرنے والے نصیب نے سبزی خوری اور تجرد اختیار کیا [102]۔ تاہم وہ عمر بھر گاؤں گاؤں جا کر سماجی طور پر متحرک رہے تا کہ اس بنیاد (foothold) کو مستحکم کیا جائے، جو نور الدینؒ نے عوام میں قائم کی تھی۔ وہ شمال مغرب میں لداخ اور کرناہ تک اور جنوب میں پیر پنچال تک چلے گئے۔ اپنے اسفار کے دوران وہ ریشیوں سے بھی ملے اور انہی کے زیر اثر انہوں نے غرباء کیلئے اپنے آپ کو وقف کیا۔ وادئ کے طول و عرض میں انہوں نے اپنے تین چار سو جانثار پیروکاروں کے ساتھ جو سماجی کام کیا اس کی بناء پر انہوں نے ''ابوالفقراء'' کا لقب پایا [104]۔ یہاں پر یہ بات

لائق توجہ ہے کہ نورالدینؒ کے فرمودات کی بابا نصیب کی تشریح سے ہی اسلامی تعلیمات سماج کے نچلے طبقات میں اشاعت پذیر ہوئیں۔ وہ اسلامی تعلیمات کے وسیع تر پرچار کے لئے بھانڈوں کی خدمات حاصل کرنے کیلئے عوام میں آج بھی یاد کئے جاتے ہیں۔ بابا نصیبؒ کے یوم وصال پر ان کے آستانہ پر بھانڈوں کے روایتی کرتبوں کا مظاہرہ نہ صرف ہمیں اس بزرگ کے ساتھ ان کی وابستگی کی بلکہ سہروردی صوفی کے ذریعہ اسلامیانے (Islamization) کے عمل کا سماجی افق (social horizon) کشادہ کرنے کی بھی یاد دلاتا ہے[۱۰۵]۔

بابا نصیب کے سماجی برتاؤ کا ایک نمایاں وصف غیر مسلموں کے ساتھ ان کا انتہائی روادارنہ موقف ہے۔ شریعت پرست[۱۰۵الف] ہونے کے باوجود وہ ہندوؤں کے شمشان پر بھی چلے جاتے تھے اور فوت شدہ لوگوں کے حق میں دعائیں بھی کرتے تھے۔ اس عمل سے ان کے معاصرین کو زبردست تشویش لاحق ہوئی۔ چنانچہ اپنے اس منفرد برتاؤ پر ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے انہوں نے پُرنم آنکھوں سے اپنے مریدوں سے خطاب کیا جو قابل اقتباس ہے۔

"جو کچھ میں دیکھتا ہوں وہ آپ کی نگاہوں سے اوجھل ہے بہت سے لوگوں کی روحیں، جو بظاہر ہندو مرے تھے، مجھے مومنوں کی دکھائی دیتی ہیں۔ یہاں تک کہ ان میں سے کچھ ارواح مجھے بتاتی ہیں کہ میری دعاؤں سے ان کے عذاب میں تخفیف ہوتی ہے۔ اس لئے یہ احسان کرنے میں مجھے مسرت ہوتی ہے[۱۰۶]۔"

داؤد مشکواتی جو خود بھی ایک سربرآوردہ فقیہہ تھے اس واقعہ کو نقل کرکے اپنے مُرشد کے اس برتاؤ' پر خاموش منظوری دیتے ہیں[۱۰۷]۔ لگتا ہے کہ اپنی

شریعت آگہی کے باوجود نصیب کے خیال میں ایک غیر مسلم کی بھی ایماندارانہ زندگی بہترین توشۂ آخرت ہے۔

بابا نصیب نے موت کو صرف ایک دہشت (terror) ہی نہیں بلکہ امیر اور غریب کے درمیان خلیج کو پاٹنے کے لئے ایک چشم کشا بھی قرار دیا ہے۔ ان کے بقول اگر امیر موت کے اسرار سے باخبر ہوتے تو وہ سماجی استحصال کے آلۂ کار نہیں بنتے۔ اس طرح اگر غریب موت کے معنی کا احساس کرتے تو انہیں اپنے افلاس سے راحت ملتی۔[۱۰۸] موت کا احساس لازماً ایک مومن کو خدا کے قریب تر کردیگا۔ مقصد تخلیق کے احساس کا ایک لمحہ ہزار سال کی عبادت سے بہتر ہے[۱۰۹]۔ حقیقی معنوں میں سچائی کو جاننے والا ایسے لاکھوں زاہدوں سے بہتر ہے جو صرف خُودرَو جنگلی گھاس، جڑی بوٹیوں اور پتوں پر گزارا کر کے انتہائی زُہد اختیار کرتے ہیں۔ بابا نصیب نے ایسے زاہدوں کو گایوں اور گدھوں کے مشابہہ قرار دیا۔ اس طرح وہ لوگ جو صرف لذیذ کھانوں کے لئے ہی زندہ رہتے ہیں ان کو چیتوں اور بھیڑیوں جیسے وحشی جانوروں کے زمرے سے وابستہ قرار دے کر ملامت کی گئی ہے۔ یہاں اصل میں بابا نصیب صاحب ثروت لوگوں کے تئیں اپنے رویہ کی عکاسی کرتے ہیں جو ان کے خیال میں غرباء کے مفادات سے بے فکر تھے۔ نصیب کے مطابق خدا کی معرفت کمزوروں کے استحصال کرنے والوں کی پہنچ سے پرے تھی۔ معرفتِ الٰہی بازار میں بکنے والی کوئی شئے نہیں، جسے خریدنے کیلئے امیروں کو لُبھایا جائے[۱۱۰]۔ غرباء کی فلاح و بہبود کیلئے زندہ رہنا نیکی ہے اور جوہری حقیقت (ultimate Truth) کے حصول کی کلید بھی۔

چنانچہ سچّے ریشیوں کی طرح بابا نصیب معمولی لباس پہنتے تھے ایک سفر کے دوران ضرورت سے زیادہ کپڑے ساتھ لینے پر اپنے معتبر مُرید پر انہوں نے اپنی ناخوشی کا اظہار کیا۔ نصیب اس رقم کو ہاتھ بھی نہیں لگاتے تھے جو لوگ انہیں پیش کرتے تھے۔ اس کے بجائے یہ خیراتی کاموں کے علاوہ مساجد، غسل خانوں اور بیت الخلاؤں کی مرمّت میں صرف کی جاتی تھی۔ ایک دفعہ ایک شخص بابا نصیب کی خدمت میں کچھ رقم نذر کرنے کیلئے آ گیا۔ اپنے ذاتی آرام کیلئے روپیہ خرچ کرنے سے اس قدر بے زار تھے کہ جب ہاتھ ملانے کے دوران ایک سکہ ان کی آستین کے ساتھ لگا تو وہ اس ملاقاتی پر ناراض ہوئے۔ انہوں نے داؤد مشکواتی سے کچھ پانی منگوایا اور اپنے ہاتھ، بازو اور آستینیں دھوڈالیں۔ یہ محسوس کرتے ہوئے کہ ان کے مرشد نے روپیوں کو ناپاک سمجھا مشکواتی نے بابا نصیب کی رائے پر فقیہانہ انداز میں اعتراض کیا تو انہوں نے فوراً جواب دیا: ''اس درویش کے لئے دولت مکمل طور پر ناپاک ہے''[111]۔

تاہم دھن دولت سے بابا نصیب کی نفرت سے عام معنی میں زہد کا غلط مطلب نہیں لینا چاہئے۔ دولت سے ان کی نفرت کے پیچھے یہ گہرا سماجی فلسفہ تھا کہ دھن منتہائے مقصود نہیں بلکہ ارفع مقاصد کے حصول کے لئے ایک ذریعہ ہے۔ صاحب ثروت لوگوں سے یہی مطلوب ہے کہ وہ انسانیت کی فلاح و بہبود کیلئے اسکا بہترین استعمال کریں۔ نورالدین کے اشعار، خاص کر وہ اقوال جن میں وہ مصیبت زدوں کی بے غرضانہ راحت کاری کیلئے خیرات کی تلقین کرتے ہیں، ان کے نورنامہ میں نمایاں جگہ پاتے ہیں[112]۔ غرباً سے

لطف وکرم پر محبت بابا نصیب کا اولین مشغلہ تھا۔ جو بلاشبہ نورالدین کے اشعار سے اُن کے دل میں پیدا ہوگئی تھی۔ بے شک غرباء کے استحصال اور اس کے نتیجے میں چند ہاتھوں میں دولت کے ارتکاز (concentration) پر اُن کی فکر وتشویش نے امیروں کے تیئں ان کے رویہ کو متعین کیا ہے۔

شریعت، طریقت، معرفت اور حقیقت سے لبریز نورالدین کی شاعری کا بابا نصیب کے ذہن پر اتنا گہرا اثر تھا کہ وہ اس کی مدہوش کُن کشش سے اکثر بے ہوش ہو جایا کرتے تھے[۱۱۴]۔

چونکہ نورالدین کے اشعار حکمت ودانائی سے لبریز تھے اس لئے بابا نصیب اپنی اس رائے کہ شاعری اسلام میں جائز ہے کے دفاع میں ایک حدیث سے بھی استناد کرتے ہیں[۱۱۵]۔

لگتا ہے کہ نورالدین کی صوفیانہ شاعری پر بعض علماء کی تنقید نے نصیب کو شاعری کے جواز میں قلم اٹھانے پر اُبھارا۔ ان کی بنیادی دلیل یہ ہے کہ راہ سلوک کے مُبتدی کے لئے شاعری ضرر رساں ہے کیونکہ اس بات کا احتمال ہے کہ یہ اسے مذہب کے راستے سے ہٹا دے۔ شاعری بلاشبہ نصیب کے لئے وہی کچھ تھی جو یہ ورڈس ورتھ (wordsworth) کیلئے معنی رکھتی تھی۔

''شاعری اسی وقت ربّانی مبداء سے انصاف کرتی ہے جب یہ غم خواری کرتی ہے اور تسکین بخشتی ہے اور مذہبی افکار سے غذا حاصل کرتی ہے''۔

حقیقت یہ ہے کہ بابا نصیب نے نورالدین جیسے صوفی کامل کی شاعری کو نہ صرف عمیق اور قلبی حقائق کا اظہار سمجھا بلکہ ان کی نظر میں یہ

عبادت بھی تھی[116]۔

اسلئے یہ بات حیران کن نہیں کہ نورالدین کے کچھ اشعار کا فارسی ترجمہ کرنے کا سہرا بھی سب سے پہلے بابا نصیب کے سر ہی جاتا ہے۔

بابا نصیب کا مقصد سالکوں کیلئے راہنمائی فراہم کرنا تھا اور اُن پر اُس حسن وحقیقت کو منکشف کرنا تھا جو اللہ تعالیٰ نے نورالدینؒ جیسے روشن ضمیر بزرگ پر القاء کی تھی۔ بابا نصیب ہی وہ پہلے کشمیری ہیں جنہوں نے مقامی زبان میں ایک منقبت موزوں کی جو اس احترام کی تصدیق کرتی ہے جو نورالدین کے لئے کشمیر کے نامور سہروردی صوفی کے ممتاز خلیفہ کے دل میں موجزن تھا:

"کیموہ کے شیخ نورالدین۔

پیغمبرؐ نے ان کے سینے کو (نورِ محمدیؐ) سے بھر دیا۔

پیغمبرؐ اُن کی قبر پر خود تشریف لا کر دعا فرمانے کا کرم کرینگے۔ یہ خبر تو مدینہ تک پہنچ گئی ہے[117]"

بابا نصیب کے نورنامہ کا ایک محتاط مطالعہ ہمیں اُن کی اُس سنجیدہ کوشش کے بارے میں کسی شک وشبہہ میں مبتلا نہیں کر دیتا ہے کہ وہ اپنے قارئین کے ذہن نشین کرانا چاہتے ہیں کہ نورالدین ریشی کے قول وفعل کی جڑ سنت وشریعت میں پیوست ہے۔ ایسی کوشش کو تاریخی حقائق یا تاریخی تناظر (perspective) کو مسخ کرنے کی کوشش قرار نہیں دیا جانا چاہئے۔ اصل میں وہ نورالدین کی حیات سے متعلق تاریخی حقائق کو سنت اور شریعت کے مطابق بناتے ہیں اور ان سالکوں کے لئے قابل اتباع نمونۂ عمل کے طور پر پیش کرتے ہیں جن کے لئے نورنامہ لکھا گیا تھا۔ یہ سمجھنے کیلئے کہ نورالدین اور ان کے

متبعین کے زہد کے متعلق ہر واقعہ میں تاویل کا عنصر کیسے داخل ہو جاتا ہے، یہ جاننا بھی ضروری ہے کہ نصیب خود ریشیوں کے حق میں کیسے دلائل پیش کرتے ہیں۔

کہا جاتا ہے کہ ایک دفعہ نورالدین سے پوچھا گیا کہ انہوں نے ازدواجی زندگی کو ترک کر کے قرآنی ہدایات کی خلاف ورزی کیوں کی؟ شیخؒ نے جواب دیا کہ نکاح کے تقدس کے بارے میں جو کچھ قرآن کا حکم ہے یا جو کچھ پیغمبر صاحبؐ نے فرمایا ہے وہ اہل ایمان پر واجب ہے مگر یہ بھی حقیقت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسانوں کو خاص طور پر اپنی عبادت کے لئے پیدا کیا ہے۔لہٰذا ان سے یہی توقع تھی کہ وہ اللہ تعالیٰ کے کرم کے حصول کے لئے تنہائی میں اسکی عبادت کریں۔نورالدین کی نظر میں نکاح واجب تھا پھر بھی بقول نصیب، شیخ مردوں کے تین زمروں کے متعلق بات کرتے ہیں جو یہ ہے کہ نکاح ان لوگوں کیلئے سنت ہے جو اپنی بیویوں کے ساتھ مساویانہ سلوک کر سکیں۔مگر صاحب ثروت لوگ شہوت پرست ہوتے ہیں اور گناہ کی طرف مائل ہوتے ہیں لہٰذا ارتکاب گناہ سے بچنے کے لئے ان کے لئے نکاح ضروری ہے۔تاہم جن میں ازدواجی زندگی کی ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہونے کی صلاحیت کی کمی ہے، وہ یقیناً اس مقدس معاہدہ کا تمسخر اڑا کر گناہ میں مبتلا ہونگے۔لہٰذا ان کے لئے نکاح مکروہ ہے[۱۱۸]۔

اسلامی اخلاقیات کے صحیح معنی میں دیکھا جائے تو ریشیوں کے تجرد (celibacy) کے دفاع میں بابا نصیب کے موقف میں اطمینان بخش عذر خواہی (apologia) موجود ہے۔وہ ریشیوں کے بغیر کہیں بھی تجرد پر اصرار نہیں کرتے

جو سخت زاہدانہ مشقتوں کے نتیجے میں پیدا شدہ نقاہت اور عدم استطاعت کی بناء پر ازدواجی زندگی کی ذمہ داریوں سے عہدہ برآ نہیں ہوسکتے۔ بابا نصیب کے مطابق صرف نکاح ہی تو سنت نہیں۔ پیغمبر صاحبؐ کے تو اور بھی بہت سے اقوال اور افعال ہیں جو اہل ایمان پر اسی طرح واجب ہیں۔ بابا نصیب مزید کہتے ہیں کہ جس نے مکمل طور پر سنت کے مطابق عمل نہیں کیا وہ ملحد ہے۔ مگر جس نے اپنے آپ کو مکمل طور پر اللہ کے لئے وقف کرنے کی نیک نیتی کے پیش نظر پیغمبر صاحبؐ کی کوئی سنت چھوڑی وہ کسی گناہ کبیرہ کا مرتکب نہیں ہوتا۔ نصیب کے مطابق پیغمبر صاحبؐ نے بھی ایسے عمل کو جائز قرار دیا ہے[119]۔ اسی پس منظر میں نصیب، عیسیٰ، مریم، یحییٰ، اویس قرنی، اور بی بی رابعہ کے تجرد کا حوالہ دیتے ہیں۔ چنانچہ سالکوں سے خطاب کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں: ''اے درویش! اہل وعیال سے کنارہ کر لینا مردوں کا فریضہ ہے''[120]۔ اپنے مرشد کی طرح بابا نصیب نے بھی سبزی خوری کا دفاع کیا[121]۔ تاہم انہوں نے بعض ریشیوں کے حد سے زیادہ زہد پر اپنی شدید ناپسندگی کا اظہار بھی کیا۔ جنگلوں میں گوشہ نشین ہونے والے ریشیوں کی تنقید میں وہ نورالدین کے اشعار بھی نقل کرتے ہیں[122]۔ وہ چاہتے ہیں کہ یہ لوگ محنت و مشقت سے اپنی دیانتدارانہ زندگی بسر کریں۔ یہ بات یقینی ہے کہ ان کے زمانے میں بھی بعض لوگوں میں گوشہ گیری کا چلن تھا۔ لہٰذا اپنے مختلف اسفار میں انہوں نے زہد اور سماجی عمل کے ملاپ کی اہمیت پر زور دیا۔ بابا نصیب کی رائے میں زرعی کاموں میں سخت محنت کے ساتھ ساتھ غرباء اور ضرورت مندوں کے لئے ہمدردی رکھنا ریشیوں کی اصلی نیکی ہے۔

یہ بات قرین قیاس ہے کہ بابا نصیب کے زیر اثر ریشیت اپنی تاریخ کے فیصلہ کن دور میں داخل ہوگئی اگر چہ انہوں نے کبھی بھی ریشی ہونے کا دعویٰ نہیں کیا مگر لگتا ہے کہ عملاً انہوں نے ذاتی تقویٰ اور چال وچلن کے لئے نورالدینؒ کو اپنے لئے نمونہ عمل (model) منتخب کیا تھا۔

یہ بات بھی لائق توجہ ہے کہ انہوں نے نورالدین کی طرح لوگوں میں احساس شریعت اجاگر[۱۲۳] کرنے کیلئے وادی کے مختلف علاقوں کا دورہ کیا جو اسلام کے دعویدار ہونے کے باوجود روایتی مذہبی ثقافت کے ساتھ چمٹے ہوئے تھے۔ مساجد اور غسل خانوں[۱۲۴] کی مرمت کے علاوہ کئی دیہات میں مساجد کا سنگ بنیاد رکھنا[۱۲۵] حقیقی معنوں میں اسلامی ماحول پیدا کرنے کی سمت میں اہم اقدامات تھے۔

بابا نصیب کے کچھ گوشہ نشین مریدوں نے سبزی خوری اور تجرد کے باوجود دیہاتیوں میں اسلامی تعلیمات کی اشاعت میں سرگرم رول ادا کیا[۱۲۶]۔ ان میں سے نہ صرف اکثر نے مساجد میں بحیثیت امام کام کیا بلکہ بعض نے لوگوں کو حلقہ بگوش اسلام کرانے میں بھی حصہ لیا[۱۲۷]۔ غار میں سکونت پذیر ہونے کے باوجود بھی بابا نصیب کے ایک مرید بابا صالح نے قران شریف کی نقول تیار کر کے اپنی روزی کمانے کو نیکی کا کام سمجھا۔ بابا صالح کی ہر دلعزیزی مغل شاہزادے داراشکوہ کو بھی غار میں کھینچ لائی[۱۲۸]۔ بابا نصیب کے بعض مرید جیسے بابا شیخ ناصر بنگالی[۱۳۰]، بابا عبداللہ اور محمد امین صوفی[۱۳۱] لوگوں کو شریعت کا اتباع کرنے کی تلقین کرنے کیلئے گاؤں گاؤں جاتے تھے۔ ان میں بابا عبداللہ کی سرگرمیاں خصوصی تذکرے کی مستحق ہیں کہا جاتا ہے کہ انہوں نے بہت سے لوگوں کو



اسلام کی طرف راغب کیا[131]۔ اصل میں ان کا اکثر وقت ان پڑھ دیہاتیوں کو اسلام کے مبادی سمجھانے میں صرف ہوتا تھا۔ بابا نصیب کی طرح وہ اپنے پیروکاروں کے گروہ کے ساتھ دیہی علاقوں کا دورہ کرتے تھے' جہاں وہ مسجدیں، غسل خانے اور بیت الخلاء، تعمیر کرنے کے علاوہ عوام کے لئے باغ بھی لگاتے تھے۔ بابا عبداللہ نے خود ایک باغ بنایا جس میں انہوں نے خوبانی کے پیڑ لگائے[132]۔ بابا نصیب کے ایک مرید شیخ حاجی حسن نے تجرد اختیار کر کے غربا کی فلاح و بہبود کے لئے اپنی زندگی وقف کر دی[133]۔

بابا نصیب کے ممتاز ترین مرید بابا داؤد تھے۔ حدیث کی ایک مشہور کتاب **مشکواۃ شریف** حفظ کرنے پر انہیں مشکواتی کا لقب دیا گیا[134]۔ اگرچہ داؤد مشکواتیؒ فقہ، حدیث، تفسیر اور دوسرے متعلقہ علوم میں ایک منجھے ہوئے عالم تھے، پھر بھی انہوں نے ریشیوں کی صحبت اختیار کرنے میں اپنے لئے کوئی کسرِ شان نہیں سمجھی۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ روحانی مرشد کے ہمراہ ریشیوں کی قیام گاہوں پر چلے جاتے تھے[135]۔ ریشی تحریک کے زیر اثر عالم ہو کر بھی وہ شیخ نورالدین کے اشعار کے عمیق معنی واضح کرنے میں کامیاب رہے اور ان میں منعکس ایک عالم اور ایک عارف کے رول کی صراحت کی۔ نورالدین چاہتے تھے کہ ایک عالم کو نہ صرف اپنے باطن کی شناخت کرنی چاہئے بلکہ وہ ایک عالم سے سماج کے مروج تنگ دائروں سے اوپر اٹھنے کی بھی توقع رکھتے تھے۔ مشکواتیؒ کو اس حقیقت کا بھی احساس تھا کہ نورالدینؒ نے شریعت کی حدود کے اندر عارف کے رول کو محدود کر کے ایک توازن قائم کیا ہے[136]۔

تذکرہ نگاری میں اپنے پیشروؤں کی طرح مشکواتی کی تذکرہ نویسی کی

واضح ترین خصوصیت ریشیوں کی سماجی خدمات کو شعوری قدر شناسی کے ذریعہ سمجھنے کی حقیقی کوشش کرنا ہے۔ اس قسم کی آگہی صرف خاص جذباتی ردعمل (emotional responses) کے ساتھ ہمدردانہ طور پر ہی ہم آہنگ نہیں تھی بلکہ حقیقت میں کئی اہم معنوں میں اصلی تھی۔ یہ حقیقی آگہی صرف اس وقت حاصل ہوئی جب مشکواتی نے شریعت کے علمبردار کی حیثیت سے ریشیوں کے عقائد کو اختیار کیا اور ان ہی کے ساتھ اپنی شناخت کی۔ بابا داؤد خاکی اور بابا نصیب کی طرح مشکواتی نے بھی شریعت کے نقطۂ نگاہ سے اس بات کا ٹھیک ٹھیک اندازہ لگایا تھا کہ ریشیوں کے نزدیک اسلام کے کیا معنی تھے؟

ریشی تحریک پر کبروی ردِّعمل:

کشمیر کے کبرویوں پر ریشی تحریک کے اثرات کا اندازہ لگانے کے لئے تین مآخذ کا مطالعہ ناگزیر ہے ایک تاریخ کشمیر' جس کے مصنف سیّد علی ہیں جو سیّد تاج الدین کی اولاد سے[۱۳۷] تھے۔ دوسرا خط ارشاد ہے[۱۳۸]، جو ایک وثیقہ ہے جس میں ریشی سلسلہ کے بانی کے لئے سیّد محمد ہمدانی کی ہدایات درج ہیں۔ تیسرا ماخذ عبدالوہاب نوری کی فتحات کبرویہ ہے۔ ان بنیادی مراجع کے علاوہ حال کے زمانے تک جاری سرینگر کے شہریوں کی سالانہ رسم یعنی خانقاہ معلی کے مولویوں کی راہنمائی میں ایک بڑے جلوس کی صورت میں نورالدین کے آستانہ تک جانا بھی روایتی سماج میں اس کی اہمیت کے پیش نظر کچھ توجہ کی مستحق ہے[۱۳۹]۔

اگرچہ سیّد علی کی تصنیف ایک سیاسی تاریخ ہے مگر حقیقت میں صوفیاء کی سرگرمیوں کے لحاظ سے اس میں گراں بہا معلومات ہیں ہمارے نقطۂ نظر سے اس کتاب کا اہم وصف یہ ہے کہ یہ نہ صرف نورالدین کے ساتھ کبرویوں کے میل جول کی تفصیل فراہم کرتی ہے بلکہ یہ ہم کو اس کبروی کے نہاں خانۂ دل میں بھی لے جاتی ہے جو ریشیوں کے سماجی فلسفے کے تابناک اثر ونفوذ کے لئے کھلا ہوا تھا۔ سیّد علی کی تحریروں پر نورالدین کی صوفیانہ شاعری کے گہرے اثرات کی تصدیق اس بے انتہا ستائش سے ہوتی ہے جو اس نے نورالدین کی شاعری کی ہے جس میں انسانی روح میں جوہر شرافت پیدا کرنے اور ترفع وترقی دینے کی استعداد موجود ہے[۱۴۰] وہ نہ صرف کشمیر کے ہر طبقہ کے لئے زیارت کے مرکز کے طور پر نورالدین کی تُربت کی سماجی اہمیت کی تصدیق کرتے ہیں[۱۴۱]۔ بلکہ وہ ایک قدر شناش کی بحیثیت سے خواجہ حبیب اللہ نوشہری کے درج ذیل اشعار بھی نقل کرتے ہیں جو نورالدینؒ کی مدّح میں غالباً اوّلین فارسی اشعار ہیں[۱۴۲]۔

نورالدین ریشی است مر بادشاہ ریشان — اندرین کشمیر قبرش نیک دارد اشتہار
در ریاضت ثانیش نامد کسی در ملک ما — چون نشانِ باطنش اندر کلام خوشگوار
بندگی باید پیمبر زادگی درکار نیست — عبد رب است آنکہ دارد جائے قرب وجوار
ہرکہ اندر نسل ناز دبیشک آنکس نادم است — در قیامت پیش رب ذوالجال فتح کار
اصل آدم خاک آمد زان سبب مرجع بخاک — خاک را لائق نباشد در نسب کرد افتخار
نیست کس دم زدن اندر نسب جز آلِ او — افتخار از نسل آدم یافت احمد ز اِنکسار
ازنسب پرشش نمی باشد دروں قبر تنگ — ازعمل پرسند آنجا دو ملایک نامدار

ہر کہ گویدا کراہت نونده ریشی اصل نیست بے شک آنکس در جہنم جائے دارد مزد کار

سید علی کی نورالدین کی تعظیم و تمجید کے محتاط مطالعے سے تاریخ کے ایسے سربستہ حقائق فاش ہوئے ہیں جو آج تک تجزیئے کے فقدان کے باعث مخفی رہے ہیں۔

سیّد علی نے نورالدین کے فقر پر جو تحسین کی ہے، اس سے اُس توقیر کی تصدیق ہوتی ہے جو نورالدین کو انتقال کے بعد صرف سو سال کے اندر اندر کبروی حلقوں میں حاصل ہوگئی تھی۔ اس کے علاوہ یہ مقامی اسلامی شناخت میں کبرویوں کے تدریجی طور پر جذب ہونے کی طرف بھی اشارہ کرتی ہے۔ سیّد علی کے نزدیک نورالدین نہ صرف عبادت و ریاضت میں بلکہ باطنی علم کے لحاظ سے بھی کشمیر میں اپنا کوئی ثانی نہیں رکھتے تھے۔ اس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ نورالدین نے کشمیریوں پر سیّد علی ہمدانی اور سیّد محمد ہمدانی سے بھی زیادہ اپنا دائرہ اثر بڑھانا شروع کیا تھا اور اسی سے اس بات کی بھی وضاحت ہوتی ہے کہ وہ کیوں عوام میں ''شیخ العالم[۱۴۳]'' کے نام سے بھی مشہور ہوئے جبکہ اس کے برعکس کشمیریوں نے سید علی ہمدانی کو ''شاہ ہمدان'' کا لقب دیا۔

مگر کبروی صوفی خواجہ حبیب اللہ نوشہری کے اشعار میں سادات کے اس گروہ پر تنقید زیادہ منکشفانہ ہے جو سراسر غرور کی بنیاد پر آل رسولؐ ہونے کے دعویدار تھے۔ وہ اپنے نسب پر اتنا اتراتے تھے کہ انہوں نے نورالدینؒ کے بارے میں حقارت آمیز رائے کا اظہار کیا تھا۔ اس نامناسب برتاؤ کی بنیادی وجہ ہندو دھرم کے زیر اثر نورالدین کے حد سے زیادہ زاہدانہ طور طریقوں پر انکی فکر و تشویش تھی۔ تاہم یہ بات اہم ہے کہ سادات کے اپنے عالی سلسلۂ نسب پر



بے جا غرور اور نور الدین کے زُہد پر غلط فہمی پر مبنی خیالات پر خود کبروی حلقوں میں تنقید ہوئی۔ جنہوں نے اس بات پر زور دیا کہ حقیقی نجابت پیدائش سے نہیں بلکہ اللہ کی پرستش کرنے سے حاصل کی جاتی ہے۔ سیّد علی کا خیال ہے کہ جو کوئی آل رسولؐ ہونے پر فخر کرتا ہے، اسے آخرت کے دن پچھتانا پڑے گا۔ سادات کے دعوؤں کا توڑ کرنے کے لئے جو بنیادی دلیل پیش کی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ انسان بنیادی طور پر مٹی سے بنا ہے لہٰذا یہ انسان کے شایان شان نہیں کہ وہ اپنے نسب پر فخر کرے۔ یہ صحیح ہے کہ سیّد علی اس بات سے آگاہ تھے کہ آل محمدؐ کے سوا کسی کو اپنے نسب پر فخر نہیں کرنا چاہئے۔ تاہم اسے پختہ یقین تھا کہ اولاد آدم میں صرف احمدؐ ہی نے اپنے انکسار کی بدولت بجا طور پر "فخر کائنات" کا لقب پایا ہے۔ لہٰذا سید علی ایسے اشخاص کو جہنمی قرار دیتا ہے جو پیدائش کی بنیاد پر نور الدین کی پارسائی پر معترض[۱۴۴] ہیں۔ دوسرے الفاظ میں انہوں نے سادات کے لئے یہ مناسب نہیں سمجھا کہ وہ صرف اپنے عالی مرتبت مورثؐ کی بنیاد پر اعلیٰ سماجی رُتبے کا مطالبہ کریں بلکہ محمدؐ کی محبوب صفت انکسار کے ساتھ زندگی گزار کر اس کے مستحق بنیں۔

ریشی تحریک کی جانب کبرویوں کے رویے کی توضیح اس بحث سے بھی ہوتی ہے جو سید محمد ہمدانی اور نور الدین کے درمیان ایک ملاقات کے دوران ہوئی[۱۴۵]۔ اس ملاقات کے باعث بننے والے حالات سماجی معنی سے لبریز ہیں۔ سرینگر میں اپنے ساتھیوں سمیت کئی سال تک شاہی مہمان رہنے کے بعد سید محمد ہمدانی نے دیہاتی عوام میں نور الدین کی ہر دلعزیزی کے بارے میں سنا۔ چنانچہ انہوں نے کشمیری ولی کو دیکھنے کی خواہش کا اظہار کیا۔ اگر چہ ان کے

سیّد رفقاء کسی ایسے شخص سے میل جول رکھنے پر آمادہ نہیں تھے جو ان کی نظر میں ناخواندہ (نادان مرد) اور ہندو سنیاسیوں کی طرح سخت زہد برتتے تھے[۱۴۶] مگر سادات کو اس وقت خفت اٹھانا پڑی جب ان کے راہنما نورالدین کے ساتھ ذاتی ملاقات کے لئے روانہ ہوئے۔ سادات اور کشمیری ولی کے درمیان زالسُو کے مقام پر ملاقات ہوئی جہاں سے چرار شریف میں واقع آستانۂ نورالدین چھ میل دور ہے۔ کشمیری ولی اور کبروی صوفی کی اس ملاقات کے دوران وقوع پذیر کرامات اور مکالمے کی جو تفصیلات سیّد علی نے فراہم کی ہیں ان سے کچھ اہم نتائج سامنے آتے ہیں۔ ان تفصیلات کی تصدیق نہ صرف متاخر مصادر سے ہوتی ہے بلکہ اس میں اضافہ بھی ہوتا ہے، جو ان نتائج کو زیادہ باوزن بناتے ہیں۔ ایک یہ کہ سید محمد ہمدانی کے پیروکار نورالدینؒ کے اس اعلیٰ مقام پر مطمئن ہو گئے جو کامل ترین اولیاء میں انہیں حاصل تھا[۱۴۷]۔ دوسرے یہ کہ اس مجلس میں نورالدین کی دو خاتون مریدنوں بہت بی بی[۱۴۸] اور دہت بی بی[۱۴۹] کی موجودگی سادات کے لئے اس بات کی طرف اشارہ کرتی تھی کہ خواتین کی علاحدگی اور سماجی میل جول سے ان کو الگ رکھنے کے لئے اسلام میں کوئی جواز نہیں۔ شاید معزز مہمانوں کو یہ دِکھانا بھی مقصود رہا ہوگا کہ کشمیر کے ریشی سلسلہ میں خواتین بھی اسلامی تعلیمات کے مطابق روحانیت کے اعلیٰ مقام پر فائز تھیں۔

تیسرے یہ کہ بلند روحانی منصب پر فائز ہونے کے باوجود[۱۵۰] سید محمد ہمدانی کی بیعت کر کے نورالدین نے نہ صرف ایک سچے صوفی کے انکسار کے ساتھ پیغمبر صاحبؐ کی لائق اولاد کی تکریم کی بلکہ کشمیر میں شریعت قائم کرنے کے سلسلہ میں اِن کی اور ان کے والد محترم کی خدمات کا بھی اعتراف کیا جنکے کشمیری

زیر بار احسان تھے۔

نہ صرف فارسی تواریخ، تذکرے، شیخ نورالدین کے اشعار بلکہ خانقاہِ معلیٰ میں محفوظ خط ارشاد بھی کشمیری ولی کے بالآخر اسلامی شناخت (identity) میں انجذاب (absorption) کی تصدیق کرتے ہیں۔ تاہم یہ قیاس نہیں کرنا چاہیئے کہ سید محمد ہمدانی کو اپنا مرشد تسلیم کر کے نورالدین نے ریشیوں کے راہنما ہونے کا تشخص کھو دیا۔ حقیقت یہ ہے کہ سید محمد ہمدانی نے کبرُوی مذہبی راہنماؤں کے بنیادی کام کی کامیاب تکمیل کرنے کے بعد کشمیر سے رخصت ہونے کا فیصلہ کیا[۱۵۱]۔ اس سے ذرا پہلے نورالدین کا اندراج کبروی سلسلہ میں ہوا۔ یاد رکھنے کے لائق یہ بات ہے کہ سید محمد ہمدانی نے خط ارشاد میں نورالدین کا ایک مکمل ولی[۱۵۲] کے طور پر حوالہ دیتے ہوئے ان کیلئے ریشی کی اصطلاح استعمال کی ہے جو اپنے پیشروؤں کے مشن کو آگے لیجانے کے لئے کشمیری ولی پر کبروی صوفی کے اعتماد کی طرف بھی اشارہ کرتی ہے اور نورالدین کو مُرید بنوانے کی اجازت دے کر سید علی ہمدانی کے لائق فرزند نے اپنے سید رفقاء کار کے اس خیال خام کو رفع کیا کہ صرف وہی اپنے اعلیٰ نسب کی بناء پر کشمیریوں کو مذہبی راہنمائی فراہم کرنے کے اہل تھے[۱۵۳]۔ حقیقت میں ایک مُنکسِر مزاج کشمیری کو راہنمائی کے اختیار سے سرفراز کر کے سید محمد ہمدانی نے کسی فرد کے سماجی رُتبہ کا تعین کرنے کیلئے انسانی اعمال کو فضیلت دینے کی بنیادی اسلامی تعلیمات پر زور دیا۔ لائق توجہ یہ بات ہے کہ جہاں سید محمد ہمدانی نے سُلطانِ وقت کو راہنمائی حاصل کرنے کیلئے اپنے سید رفقاء کے سپرد کر دیا[۱۵۴]، وہاں زبان کی رکاوٹوں کے پیشِ نظر عوام کو نورالدین کی خبر گیری میں

دیا گیا۔ یہ اس لئے کیا گیا کہ صرف نورالدین اور اُن کے مقامی مرید ہی اسلام کی ''بڑی روایت'' (Great Tradition) اور دیہی سماج کی ''چھوٹی روایت'' (Little Tradition) کے درمیان رابطہ کا موثر ذریعہ ثابت ہو سکتے تھے اور یہ چیز خاص طور پر ان بے شمار اشعار سے ثابت ہوتی ہے جن میں وہ اسلامی ثقافیت (acculturation) کے عمل سے گزر رہے کشمیریوں کو شریعت کی پیروی کرنے کی تلقین کرتے ہیں[۱۵۵]۔

یہ بھی قابل توجہ بات ہے کہ سید محمد ہمدانی نے نورالدین کو چِلّہ کشی کی بھی اجازت دیدی[۱۵۶] اس طرح انہوں نے اس ریشی کی تنہائی یا غاروں میں مراقبہ کے عمل کو اسلامی سانچے کے موافق بنایا[۱۵۷] اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ کبرُویوں اور ریشیوں کے تعلقات اس قدر مضبوط ہوگئے کہ مرورِ ایام کے ساتھ کبرُوی سلسلہ خود ریشی سلسلہ میں مدغم ہوگیا۔ اصل میں فتحات کبرویہ کے مصنف عبدالوہاب نوری جیسی شخصیت کبرویوں پر ریشیت کے اثر ونفوذ کی تفصیلی شہادت فراہم کرتی ہے۔ اگرچہ نورالدین کی کرامات اور ''وحدت' اور معرفت[۱۵۸] '' کے نغموں سے لبریز شاعری پر وہاب کی تحسین وتعریف بنیادی طور پر نصیب اور مشکواتی کی تفصیلات پر مبنی ہے، پھر بھی صوفیاء کے نظام میں نورالدین کے بلند وبالا مقام کے ثبوت میں وہ متقدم تذکرہ نویسوں کے حوالے پسندیدگی کے ساتھ دیتے ہیں۔ وہاب نہ صرف لوگوں کو صراط مستقیم دکھانے اور طاقتور کے خلاف کمزوروں کے مفادات[۱۶۰] کا تحفظ کرنے کے نورالدین کے سماجی رول کی تعریف کرتے ہیں بلکہ اولیاء کے درمیان نورالدین کی فضیلت کی تصدیق کرنے کے لئے بابا داوٗد خاکی[۱۶۱] اور مولانا جمال الدین کے خوابوں کا بھی

حوالہ دیتے ہیں[۱۶۲]۔

وہاب اپنی شریعت پسندی کو اس وقت آشکارا کرتے ہیں جب وہ بعض ریشیوں کے پتھر، مٹی اور راکھ سے افطار کرنے کی عادت پر اپنی تشویش کا اظہار کرتے ہیں۔ شریعت کے نقطۂ نظر سے ناپسندیدہ ہونے کے باوجود بھی وہاب اس رسم کو غیر اسلامی قرار دینے پر برانگیختہ نہیں ہوئے[۱۶۳]۔ چنانچہ بابا بام الدینؒ کے بارے میں لکھتے ہیں کہ پسے ہوئے پتھر کھانے کے باوجود وہ بحیثیت مسلمان زندہ رہے[۱۶۴]۔ وہاب نے نورالدین کے اس دعوے کو بھی مقلدانہ منظوری دیدی کہ پیغمبر صاحبؐ ریشی سلسلہ کے بانی تھے۔ اس کے لئے بنیادی جواز پیغمبر صاحبؐ کی وہ حدیث تھی جس میں آپؐ نے فرمایا ہے کہ جس نے اپنی نفسانی خواہشات کے خلاف جہاد کیا وہ وفا شعار اور نیکوکار مسلمان ہے[۱۶۵]۔

گزشتہ بحث سے یہ بات عیاں ہوئی ہے کہ کبرُویوں کو ریشیوں کے قریب تر لانے میں وہاب بڑی حد تک ذمہ دار تھے۔ بعد میں سرینگر میں خانقاہ معلیٰ کے متولیوں نے نورالدین کے ساتھ اپنے روابط کی تاریخی یاد کو ناگہانی آفتوں کو دور کرنے کے لئے جلوس نکالنے کی انوکھی رسم سے زندہ رکھا جس کے لئے لگتا ہے کہ کبرویوں نے آنحضورؐ کی نماز استسقاء[۱۶۶] والی حدیث کو مقامی ضرورت کے لئے استعمال کیا۔ کسی قریب الوقوع ناگہانی مصیبت کے دوران وہ اجتماعی دعائیں کرتے تھے اور جلوس کی صورت میں نورالدین کے آستانہ کی زیارت کرتے تھے۔ یہ جلوس عموماً خانقاہ معلیٰ سے شروع ہوتا تھا اور چرار میں شیخ نورالدین کے مرقد پر پہنچنے کے لئے سفر کے دوران راستے میں مرد اور بچے بھی

سے بنی ہوئی خصوصی ضیافت پیش کی گئی۔ اسی موقعہ پر نقشبندی بزرگ مؤخرالذکر کے سلوک میں داخل ہونے اور دوسرے معاملات پر ایک مکالمے میں شریک ہوئے۔ گوشت ترک کرنے پر پوچھے گئے ایک سوال کے جواب میں انہوں نے کسی بحث کے بغیر صرف اتنا کہا کہ وہ اپنے پیر بابا ہردی ریشیؒ کی ہدایت پر عمل پیرا ہیں[179]۔

یہ دیکھا جائیگا کہ سہروردیوں کی طرح نقشبندی بھی ریشیت سے متاثر تھے۔ یہ بات بھی صحیح ہے کہ انہوں نے کچھ ریشیوں کو بھی اپنے حلقہ ارادت میں شامل کرلیا[180] مگر وہ ان مریدوں کو ریشی طورطریقوں سے باز نہ رکھ سکے جو ذاتی پرہیزگاری کا ذوق پیدا کرنے کے لئے ضروری تھے۔ چنانچہ مہدی ریشی کاکاپوری، میر محمد باقر نقشبندی' کے خلیفہ بن جانے کے بعد بھی سبزی خوری پر گزارا کرتے تھے اور سخت زاہدانہ اشغال جاری رکھتے تھے[181]۔

خاتمہ کلام :

گزشتہ تفصیل سے اب یہ بات صاف ہوگئی ہے کہ ریشیوں کے عقاید اسلام سے متضاد نہیں تھے۔ اسلام کے روحانی اور قانونی ورثہ کے مربوط سانچے کے اندر اندر تذکرہ نگاروں کی فراہم کردہ ریشیوں کے طرزِ حیات کی معروضی تفصیل کا تجزیہ کرتے ہوئے ہم نے اس غلط تصور کو ذہن میں آنے ہی نہیں دیا کہ ریشیت اسلام کی بنیادی حدود سے باہر تھی۔ ریشیوں کی عبادت کے طریقوں میں جو پختگی رفتہ رفتہ واقع ہوئی وہ اسلام کے عام دھارے کے اندر ہی تھی۔ اصل میں ذکر کے وِرد کو کبروی، سہروردی اور نقشبندی سلاسل کی



روایات کے خطوط پر نورالدین کی ریشیت کی بنیاد ڈالنے کے زمانے سے ہی نہایت قدر کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔ لہٰذا ریشی اسلامی روایت کے ثقافتی علمبردار ثابت ہوئے۔ انھوں نے نہ صرف زبان کی رکاوٹوں کو مسمار کیا بلکہ اسلامی روایت کو عام لوگوں کے لئے زیادہ بامعنی بنایا۔ یہ صحیح ہے کہ ریشیوں نے روایتی ہندو، بودھ مذہبی ثقافت کے عناصر کو محفوظ رکھا مگر اس استدلال سے یہ نتیجہ اخذ کرنا صحیح نہیں ہوگا کہ اس پیش رفت سے کشمیریوں میں اجتماع ضدین والی عمرانیات (syncretistic sociology) کی نشو ونما ہوئی۔ حق تو یہ ہے کہ وقت بدلنے کے ساتھ ساتھ اسلامی شریعت اور اسکے افکار کشمیری سماج میں اس مضبوطی سے جڑ پکڑ گئے کہ آہستہ آہستہ ریشی تحریک کے اہم عناصر مثلاً سبزی خوری، تجرد، غاروں میں گوشہ نشینی اور پیر پرستی زوال پذیر ہوئے۔

اس پیش رفت کے مختلف پہلوؤں کو تہذیب کے قرآنی تصور کے پس منظر میں اچھی طرح سمجھا جاسکتا ہے جو ہر چیز پر محیط شریعت کی حدود کے اندر انسان کی اس جاری کوشش کی قدر کرتی ہے کہ وہ اپنے تجربے کو معنی کے نئے جامے پہنانے کی ضرورت اور روایتی حکمت و دانائی کی شکلوں سے چمٹے رہنے کی خواہش کے درمیان ایک توازن قائم کرے۔ گو ریشیوں نے بظاہر مقامی ہندو، بودھ رسوم کو اسلامی سانچے میں جگہ دی مگر انھوں نے تدریجی طور لوگوں کے اسلامی شناخت میں جذب ہونے کے لئے راستہ صاف کیا۔ بدلے ہوئے ماحول میں روایتی مذہبی فکر کے اصول آہستہ آہستہ ترک کئے گئے اور یہ اصول اب لوگوں کیلئے بنیادی حوالہ (reference) نہیں رہے کیونکہ وہ اسلامی ثقافیت (acculturation) کی رَو میں بہا لئے گئے۔ اس حقیقت سے بیشک

انکار مشکل ہے کہ ریشی ماحولیاتی، ادارہ جاتی اور زبان کی ان شکلوں کو بڑی حد تک متاثر کرنے کے ذمہ دار تھے۔ جن شکلوں نے بالآخر مذہبی اور سماجی لحاظ سے کبھی ختم نہ ہونے والے اسلامیانے (islamization) کے عمل کے لئے موافق حالات پیدا کئے۔



حوالے اور حواشی

۱۔ بابا علی رینہ، بابا حیدر تل مُلی کے مزار اور خاص کر بابا نصیب الدین غازی کا مرقد عرس کے ایام میں عقید تمندوں کی کثیر تعداد کو کھینچ لاتا ہے۔

۲۔ دیکھئے باب سوم شیخ نورالدین کا مذہبی اور سماجی ماحول

۳۔ زین العابدین کے دور حکومت (70-1420ء) میں کشمیر میں ان کی آمد پر بادشاہ نے ان کا گرمجوشی سے استقبال کیا اور گزارے کیلئے سرکاری امداد بھی دی گئی۔ دیکھئے سید علی، **تاریخ کشمیر** ورق29؛ ملا احمد صبور، **خوارق السالکین** ورق13

۴۔ دیکھئے باب سوم شیخ نورالدین کا مذہبی اور سماجی ماحول

۵۔ صبور، کتاب مذکور اوراق142 ب؛143 الف؛ خاکی، **دستور السالکین** ص ص65-67

۶۔ دیکھئے Rizvi, *Sufism in India* , I, pp 203,277-278

۷۔ Nizami, *Some Aspects of Religion and Politics in India in the Thirteenth Century,* pp 255,256

Annemarie Schimmel, *Islam in the Indian Subcontinent* p- 33

۸۔ یہ ضلع بارہمولہ میں واقع ہے۔

۹۔ سید علی، کتاب مذکور ص29 الف؛ مشکواتی، اسرار الابرار، ورق103 ب۔

۱۰۔ مشکواتی۔ کتاب مذکور اوراق182-193 الف؛

۱۱۔ خاکی، کتاب مذکور، ص67؛ علمائے آخرت کے مقابلے میں علمائے ظاہری، یعنی دنیا پرست علماء ہیں۔ پہلے زمرے کے علماء نے موخر الذکر علماء کی اس لئے تنقید کی ہے کہ انہوں نے بادشاہوں اور امراء سے راہ و رسم رکھ کر دل و دماغ کی ایسی عادات کو پروان چڑھایا جو مسلم سماج میں اعلیٰ روحانی اور اخلاقی اقدار کی نشونما کیلئے ناموافق تھیں۔

۱۲۔ ایضاً ص ص66-67

۱۳۔ وادی میں مخدوم صاحب کے نام سے مشہور ہیں۔ ان کا آستانہ سرینگر میں ہاری پربت پہاڑی کے دلکش نشیب پر واقع ہے۔ وہ بارہمولہ کے ایک گاؤں **تجر** میں 1494ء میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد عثمان

رینہ علم کے مربیّ تھے۔ کہا جاتا ہے کہ وہ پہاڑی پر واقع شیخ اسماعیل کبروی کے مدرسے کے ایک مالی سہارا تھے۔ بابا داؤد خاکی کے مطابق عثمان رینہ ہر سال اپنی جائداد سے **عشر** نکال کر اس مدرسے کی نگہداشت کے لئے پیش کرتے تھے۔ دیکھئے خاکی، کتاب مذکور ورق 38

۱۵۔ ان کے والد نے بابا علی نجار کو اپنا خلیفہ مقرر کیا تھا جو بعد میں شمس الدین عراقی کے زیر اثر شیعہ بن گئے۔ نتیجے کے طور پر شیخ اسماعیل کبروی کی خانقاہ کی دیکھ بھال کچھ مدت تک فتح اللہ نے کی، جس کو بالآخر کاجی چک نے سیالکوٹ ہجرت کرنے پر مجبور کیا۔

کشمیر میں خانہ جنگی کے دوران کاجی چک کے سیاسی رول کے لئے دیکھئے،

Mohibbul Hasan, *Kashmir Under the Sultans*.

pp 111-112,114-115, 117-118,124-125-128,135 , 148, 153, 280,297

۱۵۔ شیخ اسماعیل کبروی (م 1510ء) سرینگر میں ہاری پربت کی پہاڑی پر واقع اپنی سرائے کے نزدیک دفن ہیں۔ ان کی قائم کردہ خانقاہ ایک زمانے میں اسلامیات کا ایک بڑا مرکز تھی جہاں ہرات اور عراق سے طلباء کشاں کشاں آتے تھے۔ اسماعیل کبروی کے تبحر علمی کی بنیاد پر ہی سلطان حسن شاہ (84-1472ء) نے انہیں ''شیخ الاسلام'' بنایا۔ دیکھئے سید علی، کتاب مذکور ورق 22 ب

۱۶۔ خاکی، کتاب مذکور ص 63

۱۷۔ ایضاً ص 66

۱۸۔ یہ بات دلچسپ ہے کہ ایک دفعہ حمزہ مخدومؒ نے ضلع لار کے قدرتی مناظر سے لطف اندوز ہونے کیلئے رُپی ریشی کو اپنے ساتھ لیا۔ دیکھئے میرم بزاز، تذکرۃ المرشدین، اوراق 99 ب؛

۱۹۔ ان میں شنکر ریشی، رُپی ریشی اور ہردی ریشی کا نام لیا جاسکتا ہے۔ دیکھئے خاکی کتاب مذکور اوراق 178، 192 ب، 193، 219 الف؛

۲۰۔ حمزہ مخدوم نے رُپی ریشی اور دوسرے مریدوں کے ساتھ ان کے مزار پر فاتحہ پڑھی، حیدر تل مُلی، **ھدایت المخلصین** ورق 168۔ خاکی کے بقول (کتاب مذکور ورق 177) حمزہ مخدوم ریشیوں کے مزارات پر جایا کرتے تھے' دیکھئے حسن قاری' **راحت الطالبین** ورق 12 الف۔

۲۱۔ علی رینہ، **تذکرۃ العارفین** ، ورق 24 ب؛

۲۲۔ علی رینہ کی تفصیل سے پتہ چلتا ہے کہ آستانہ نورالدین کے متولیوں نے بہت پہلے سے ہی نذرانے وصول کرنے شروع کئے تھے۔

۲۳۔ علی رینہ نہ صرف دستیاب آماخذ بلکہ نورالدین کے مزار پر ایک باطنی تجربے کی بنیاد پر ریشی سلسلہ کے بانی کو

''مرشد'' طالبان راہِ سلوک کے ''دستگیر''، ''ولی کامل'' اور سب سے بڑھ کر ''قطب الاقطاب'' قرار دیتے ہیں۔ایضاً اوراق 31ب، 33ب، 23الف۔عجیب بات یہ ہے کہ نورالدین کے مزار پر ایک رات سونے سے قبل علی رینہ کے فاتحہ اور سورۂ یٰسین پڑھنے کے بعد نورالدین نے اس پر نظر عنایت کی۔دیکھئے ایضاً ورق 24ب؛

۲۴۔ ایضاً اوراق 262ب۔263الف۔

۲۵۔ ایضاً ورق 262ب

۲۶۔ ایضاً ورق 263،الف۔

۲۷۔ القران 18/109،31/27

۲۷:ا۔ علی رینہ' کتاب مذکور ص263الف۔

۲۹۔ ایضاً ورق 262ب۔حسن قاری کہتے ہیں کہ حمزہ مخدوم کا مُرید بننے سے قبل ہردی ریشی نے عیسیٰؑ، موسیٰؑ، خضرؑ، الیاسؑ، ادریس اور علیؓ سے باطنی راہنمائی حاصل کی تھی(دیکھئے **چلچلۃ العارفین**، ورق 98ب) ظاہر ہے کہ سہروردی سلسلہ میں بیعت سے پہلے ہردی ریشی کے روحانی مرشدوں کی ایک لمبی فہرست فراہم کرنے کا مقصد واضح ہے۔اصل میں یہ نہ صرف ریشی کے اعلیٰ مرتبہ کی تصدیق کرنے کیلئے بلکہ اس سے زیادہ شیخ حمزہ مخدوم کے ارفع مقام کی تصدیق کرنے کیلئے دی گئی ہے۔جنہیں ہردی ریشی جیسے روشن ضمیر شخص کا شیخِ ظاہری بننے کا اعزاز حاصل تھا۔

۳۰۔ علی رینہ، کتاب مذکور، اوراق؛ 262ب۔263ب، 264الف؛

۳۱۔ ایضاً اوراق 264،ا۔ب۔حمزہ مخدوم کے دوسرے مرید بھی علی رینہ کے اس بیان کی تائید کرتے ہیں کہ ہردی ریشی کو سہروردی سلسلہ میں داخل کرنے کیلئے حمزہ مخدوم خود اُن کے گھر گئے۔دیکھئے اسحاق قاری، کتاب مذکور اوراق 98-99الف؛ حیدر تل ملی، کتاب مذکور اوراق 43الف، ب۔45الف۔ب، خواجہ بزاز، کتاب مذکور ورق 30ب؛

۳۲۔ علی رینہ، کتاب مذکور، اوراق 264،الف،ب

۳۳۔ دیکھئے آگے۔

۳۴۔ میرم بزاز، کتاب مذکور اوراق 30،ب۔31الف،ب۔

۳۵۔ دیکھئے حیدر تل ملی، کتاب مذکور ورق 44الف، 45الف۔ب، اسحاق قاری، کتاب مذکور اوراق 198الف،ب۔99الف۔

۳۶۔ میرم بزاز واضح طور پر لکھتے ہیں کہ حمزہ مخدوم نے ہردی ریشی کو گوشت نہ کھانے اور ریشیوں کی پیروی کرنے

کی تلقین کی۔ کتاب مذکور، اوراق 31 الف۔ب

۳۷۔ حیدر ٹُل ملی' کتاب مذکور' ورق 44 الف ،حمزہ مخدومؒ نے بھی رُ پی ریشی کی عزت افزائی کی۔ انہوں نے ریشی کو خرقہ ،کلاہ اور کمر بند بخش دیئے اور انہیں ریشی سلسلہ کو مقبول بنانے کا مجاز بنایا۔

۳۸۔ ریسرچ لائبریری میں حسن قاری کے مخطوطے میں صرف 23 ورق موجود ہیں۔

۳۹۔ حیدر ٹُل ملی، کتاب مذکور ورق 77 ب

۴۰۔ ایضاً ورق 72 ب

۴۱۔ اوراق 77 الف۔ب

۴۲۔ اسحاق قاری' کتاب مذکور اوراق 100 ب

۴۳۔ ایضا ورق 100 الف

۴۴۔ اسحاق قاری' کتاب مذکور ورق 101 الف۔

۴۵۔ قطب صوفیاء کے نظام میں اعلیٰ ترین رکن ہے۔ جس کے گرد دُنیا گھومتی ہے۔

۴۶۔ غوث کا لقب ،صوفیاء کے نظام میں ممتاز ترین فرد کو دیا جاتا ہے جیسے مشہور صوفی عبدالقادر جیلانیؒ عوام میں ''غوث الاعظم'' کے نام سے مشہور ہیں۔

۴۷۔ باب ہشتم بھی دیکھئے کرامات اور اساطیر کے اجتماعی البعاد

۴۸۔ ان کے سوانح کے لئے دیکھئے پیر حسن، **اسرار الاخیار** ،اُردو ترجمہ زیر عنوان۔ **تذکرہ اولیاء کشمیر** ،ص ص 175-179

۴۹۔ دیکھئے خاکی بھی، **دستور السالکین** اوراق 177 ب۔178 الف؛ 192 ب۔193۔219 الف، **دستور السالکین** کی اہمیت کیلئے میرے شاگرد عبدالحمید راتھر کا ایم فل کا مقالہ دیکھئے

Historical Importance of Dastur-al-Salikin of Baba Daud Khaki.

1986,Deptt. of History University of Kashmir

۵۰۔ خاکی، **ریشی نامہ** ،ورق 16 الف؛ اہل سنت والجماعت یعنی برادری کے لوگ۔ یہ اصطلاح خاص طور پر سُنیّوں کے لئے استعمال کی جاتی ہے جو اتباع سنت پر زور دیتے ہیں ''جس نے میری سنت کو ترک کیا وہ مجھ سے کوئی تعلق نہیں رکھتا''۔ بخاری باب النکاح ج۔الف؛

۵۱۔ ایضاً ورق 32 ب؛ صوفیاء کے ذکر جلی اور ذکر خفی کو تاراچند نے غلطی سے پراتا یما (pranayama) کے مشابہہ قرار دیا ہے۔

(*Influence of Islam on Indian* Culture p.82)



رضوی کی (Sufism in India, I, pp 272, 341, 351, 353) رائے میں بھی صوفیوں کا ''پاس انفاس'' پرانا یما پر مبنی ہے۔ تاہم خاکی بلا کسی شک در یب کے ہم کو بتاتے ہیں کہ تزکیہ قلب کے لئے ''پاس انفاس'' شرطِ اوّل ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو ذکرِ جلی اور ذکرِ خفی کے ذریعہ مسلسل یاد کیا جائے تا کہ ایک لمحہ کا بھی تغافل خالق ومخلوق کے درمیان رابطہ کو منقطع نہ کر پائے۔ اسی پس منظر میں خاکی کہتے ہیں کہ ہردی ریشی کو اپنے سماج میں رہتے ہوئے بھی خدا سے عمیق تعلق رہتا تھا۔

(تن بہ خلق وجان بہ خالق دشتے زرا کی او۔ دم گرفتہ دمبدم مے کرد ذکرے قلب وبل) ریشی نامہ ورق 33الف، ب۔

لہٰذا ''پاس انفاس'' نقشبندی معمول ''ہوش دردم'' اور ''خلوت درانجمن'' پر مبنی ہے نہ کہ یوگیوں کے ''پرانا یما پر''۔

ہردی ریشی کے سیاق میں نقشبندی طریقہ ذکر (ایضاً ص 33۔ا) کی خاکی کی وضاحت ان شبہات کو رفع کرنے کیلئے کافی ہے کہ ریشی کی مُستغرِق زندگی ''پرانا یما'' پر مبنی تھی۔ باب دوم بھی دیکھئے:۔
ریشی تحریک کا تاریخی پسِ منظر

۵۲۔ خاکی، مذکور، اوراق 20ب، 22الف

۵۳۔ ایضاً اوراق 15ب، 16الف۔20ب۔

۵۴۔ شیعوں کے تئیں سہروردیوں کے رویے کے بارے میں رفیقی کی تفصیل (کتاب مذکور ص 23) زیادہ تر دستورالسالکین پر مبنی ہے۔

۵۵۔ خاکی، کتاب مذکور اوراق 43، 44ا۔

۵۶۔ دیکھئے اسحاق خان کا مقالہ:

"A Study of Rit ual and the Evolution of Kashmiri Muslim Society" درمجلہ *Islam and Christian - Muslim Relations* - Birmingham, U.K

۵۷۔ خاکی، کتاب مذکور اوراق 43ب۔ 44الف

۵۸۔ حقیقت سے بے تعلق ہونے والے

۵۹۔ خاکی، کتاب مذکور اوراق 43ب۔44الف

۶۰۔ خاکی، قصیدہ یوسف شاہی، ورق 3الف۔

۶۱۔ ایضاً اوراق 4ب۔5الف۔ب

۶۲۔ خاکی، ریشی نامہ، ورق 121الف

۶۳۔ ظاہر ہے کہ ریشی اور سہروردی ہندو۔ بودھ ماحول سے متاثر تھے مگر اہم چیز یہ ہے کہ ریشیوں کے زُہد کو جائز قرار دینے کیلئے خاکی کا term of reference اسلام کا باطنی عمق ہی رہا ہے۔

۶۴۔ ایضاًورق 64 ب

۶۵۔ ایضاًاوراق 64۔ب، 65 الف۔

۶۶۔ ایضاًاوراق 65 ب۔ 66 الف۔ب

۶۷۔ ایضاورق 66 ب

۶۸۔ **کیمیائے سعادت** 'امام احمد ابن غزالی (م ۱۱۱۱ء) کی مشہور تصنیف ہے۔

۶۹۔ **خزینت الجلالی مخدوم جھانیاں** جلال الدین بخاری کے ساتھ منسوب ہے۔ اس کا مخطوطہ برٹش میوزیم میں محفوظ ہے۔

۷۰۔ **ترغیب الصلواۃ** ،محمد ابن احمد زاہد (م 711ء/130ھ) کی تصنیف ہے۔

۷۱۔ خاکی، کتاب مذکور اوراق 66 ب۔ 67 ا۔ب

۷۲۔ ایضاًورق 67 ب۔

۷۳۔ ایضاًورق 68

۷۴۔ ایضاًورق 69 الف

۷۵۔ ایضاًاوراق 68۔ 69 الف

۷۶۔ ایضاًورق 69 الف

۷۷۔ ایضاًورق 71 الف

۷۸۔ ایضاًورق 70 الف

۷۹۔ **مرأت الطالبین** میں سیّد علی ہمدانی رائے دیتے ہیں کہ خدا کی عنایت کے خواستگار کو ہمیشہ دِق کرنے والی گائے کی طرح نفس کو قابو رکھنا چاہئے۔ بحوالہ **ریشی نامہ** از خاکی۔

۸۰۔ ایضاًورق 70۔

۸۱۔ علی رینہ' کتاب مذکور۔ اوراق 45 ب۔ 45 ب

۸۲۔ شاہی ریشی کے بارے میں بتایا جاتا ہے کہ انہوں نے تین سال تک گوشہ نشینی اور سبزی خوری اختیار کی

۸۳۔ خاکی، کتاب مذکور ورق 71 الف۔

۸۴۔ **شاہ نامہ** ،مشہور فارسی شاعر فردوسی کا شاہکار ہے

۸۵۔ **مفتاح الجنت** 'محمد مجیر ابن وجیہہ الدین (م 770ھ) نے تصنیف کی ہے۔

۸۶۔ حافظ شیرازی فارسی کے شاعر ہیں جو ان قصائد کیلئے مشہور ہیں جن میں انہوں نے عشقِ حقیقی اور عشقِ مجازی کی مسرتوں کی تفصیل پیش کی ہے۔

۸۷۔ خاکی، کتاب مذکور ورق 71 الف

۸۸۔ ایضاً ورق 71 ب

۸۹۔ ایضاً ورق 72 ب

۹۰۔ ایضاً ورق 83 الف

۹۱۔ ایضاً ورق 82 ب

۹۲۔ ایضاً ورق 83، ا۔ب

۹۳۔ ایضاً ورق 82 ب

۹۴۔ دیکھئے: Ishaq khan, *History of Srinagar* 1846-1947: *A Study in Socio Cultural Change*, pp 104-105

۹۵۔ خاکی، کتاب مذکور ورق 97 ب؛ شیخ نظام الدین اولیاءؒ اور شیخ نصیر الدینؒ چراغ اس حدیث کو پسندیدگی سے نقل کرتے ہیں کہ ''جس کا کوئی پیر نہیں۔ اس کا پیر شیطان ہے'' دیکھئے امیر حسن سجزی '**فوائد الفواد** ،ص 175 حمید قلندر، خیر المجالس، مرتبہ خلیق احمد نظامی ص 48

۹۶۔ اہل حدیث بھی زیارت قبور کو سنت مانتے ہیں اگر چہ وہ صرف صاحب قبر سے استعانت کی غرض سے زیارت قبور کو جائز نہیں سمجھتے۔

۹۷۔ خاکی، کتاب مذکور اوراق 120 ا۔ب

۹۸۔ محمد اقبال، **پیام مشرق**،

۹۹۔ اکثر صوفیاء نے کئی سلسلوں میں بیعت ہونے اور ان کے مجاز ہونے کا دعوی کیا ہے ۔ٹرمنگھم (Trimingham) شیخ التربیت اور شیخ الصحبت کے بارے میں الجھن اور غلط فہمی کو زائل کرتا ہے دیکھئے:
Trimingham, *The Sufi orders of Islam* ,p 192

۱۰۰۔ خاکی، کتاب مذکور ورق 55 الف۔

۱۰۱۔ یہ قصبہ اپنے قدیم نام اننت ناگ سے مشہور ہے۔ 44, °33 عرض بلد اور 12', °75 طویل بلد پر واقع اسلام آباد وادی کا دوسرا بڑا قصبہ ہے۔

۱۰۲۔ پیر حسن، کتاب مذکور (اردو ترجمہ) ص 176؛ دیدہ مری، **واقعات کشمیر** اوراق 199 ا۔ب

۱۰۳۔ دیدہ مری، کتاب مذکور اوراق 199۔ب۔

۱۰۴۔ پیر حسن کتاب مذکور ص 209؛ خواجہ اعظم دیدہ مری کی رائے میں بابا نصیب غرباء اور مصیبت زدوں کی پناہ گاہ تھے دیکھئے دیدہ مری، کتاب مذکور ورق 199۔ب

۱۰۵:ا۔ بابا نصیب جہاں بھی گئے، انہوں نے احکام شریعت کی تبلیغ کی۔ دیدمری بجا طور پر لکھتے ہیں کہ بابا نے ایک عملی مسلمان عالم کی طرح لوگوں کو سچی مذہبی تعلیم حاصل کرنے کے لئے تحریک دی۔ دیدہ مری، کتاب مذکور اوراق 199۔ب

۱۰۵۔ کشمیر یونیورسٹی کے شعبہ تاریخ کے کتب خانہ کے ذمہ دار (Incharge) جناب عبدالرشید لٹو، ساکن بیج بہاڑہ کی مہربانی سے مجھے 1987ء میں ایک عرس کے دوران بھانڈوں کے کرتبوں کو نزدیک سے دیکھنے کا موقع ملا۔

۱۰۶۔ حسن، کتاب مذکور، ص ۲۰۱

۱۰۷۔ ایضاً

۱۰۸۔ ایضاً ص 210

۱۰۹۔ ایضاً ص 210۔211

۱۱۰۔ ایضاً ص 211

۱۱۱۔ ایضاً ص 211-212

۱۱۲۔ دیکھئے بابا نصیبؒ **نورنامہ**، اوراق 44،ا۔ب، 61،ا۔ب، 62ب؛

۱۱۳۔ بابا داؤد مشکواتیؒ، **اسرار الابرار**۔ ورق 81ب۔

۱۱۴۔ نصیب، کتاب مذکور ورق 3۔ا

۱۱۵۔ ایضاً ورق 3؛

۱۱۶۔ ایضاً ورق 4،ا

۱۱۷۔ ایضاً ورق 5،ب۔

۱۱۸۔ ایضاً اوراق 88،ا۔ب

۱۱۹۔ ایضاً اوراق 89،ا۔ب

۱۲۰۔ ایضاً ورق 95ب

۱۲۱۔ ایضاً اوراق 30۔ا،ب

۱۲۲۔ ایضاً ورق 26ب

۱۲۳۔ دیدہ مری، کتاب مذکور اوراق 99،ا۔ب

۱۲۴۔ ایضاً

۱۲۵۔ دیدہ مری کتاب مذکورہ اوراق 99،ا۔ب

۱۲۶۔ تفصیلات کیلئے دیکھئے حسن' کتاب مذکور ص 236-250

۱۲۷۔ دیدہ مری' کتاب مذکور ورق 103 ب

۱۲۸۔ ایضاً ورق 104،ا

۱۲۹۔ حسن' کتاب مذکور ص 241

۱۳۰۔ ایضاً ص 245

۱۳۱۔ ایضاً ص 249

۱۳۱:ا۔ دیدہ مری' کتاب مذکور اوراق 156 ب۔157ا؛

محمد مراد ٹنگ **تحفت الفقراء** ؛ کتاب ورق 92 ب

۱۳۲۔ حسن' کتاب مذکور ص 245-246

۱۳۳۔ دیدہ مری' کتاب مذکور ورق 103 ب۔

۱۳۴۔ دیدہ مری کے بقول' یہ لقب بابا داؤد خاکی کو اپنے استاد خواجہ حیدر چرخی نے دیا۔

۱۳۵۔ دیکھئے مشکواتی، کتاب مذکور ورق 119 الف۔

۱۳۶۔ ایضاً اوراق 83ا ب۔84۔ا،ب

۱۳۷۔ دیکھئے ضمیمہ

۱۳۸۔ دیکھئے ضمیمہ

۱۳۹۔ لارنس (Lawrence) کتاب مذکور، ص 268

۱۴۰۔ سیّد علی' کتاب مذکور ورق 33 ب۔

۱۴۱۔ ایضاً۔

۱۴۲۔ ایضاً

۱۴۳۔ شیخ العالم کا لقب سب سے پہلے بابا نصیب کے **نور نامہ** میں ملتا ہے۔

۱۴۴۔ سید علی، کتاب مذکور اوراق 33 ب۔34،ا۔

۱۴۵۔ ایضاً اوراق 134ا ب۔135ا؛ **وھاب فتحات کبرویہ** اوراق 160 ب' 162 ب

۱۴۶۔ سیّد' کتاب مذکور ورق 134ا

۱۴۷۔ ایضاً

۱۴۸۔ حسن، کتاب مذکور ص ص 138-140؛ مسکین، **تحائف الابرار**، ص 110

۱۴۹۔ ایضاً

۱۵۰۔ محمد ہمدانی کے ساتھ نورالدین کی بیعت پر مفتی جلال الدین کے خیالات کے لئے ان کا مقالہ ''اویسیت اور ریشیت'' (**ریشیت** ص ص 27-26) دیکھئے۔

۱۵۱۔ رفیقی کا یہ بیان غلط ہے کہ میر محمد ہمدانی بارہ سال کے بعد (808/1401ء) وادی سے رخصت ہوئے' رفیقی، کتاب مذکور، ص 103 دیکھئے ضمیمہ

۱۵۲۔ **خط ارشاد**، خانقاہ معلّٰی میں محفوظ ہے۔ اس کو وہاب نے مکمل طور پر نقل کیا ہے، کتاب مذکور اوراق 163 الف۔164 ب

۱۵۳۔ ایضاً

۱۵۴۔ سیّد جلال الدین بخاری کو سلطان سکندر کی راہنمائی کے لئے میر محمد ہمدانی نے مامور کیا۔
دیکھئے بابا پنجم شیخ نورالدین کا مذہبی فکر

۱۵۶۔ چالیس دن کی گوشہ نشینی کہ جس میں ایک مبتدی یا کوئی صوفی عبادت اور مراقبہ میں مکمل طور پر محو ہونے کے لئے اپنے آپ کو دنیا سے الگ رکھتا ہے۔

۱۵۷۔ دیکھئے **خط ارشاد** (ضمیمہ)

۱۵۸۔ **وھاب فتحات کبرویه** اوراق 166 ا۔145، ا۔

۱۵۹۔ ایضاً اوراق 160 الف

۱۶۱۔ ایضاً ورق 66 ب۔

۱۶۲۔ چونکہ مولانا جمال الدینؒ کو خواب میں آنحضورؐ نے فرمایا تھا کہ کشمیری ولی کے بلند مقام تک کوئی بھی پہنچ نہ سکا۔ اس لئے وہ نورالدین کے مزار پر اکثر جایا کرتے تھے۔

۱۶۳۔ ایضاً ورق 169، ا۔ب

۱۶۴۔ ایضاً ورق 168 ب۔

۱۶۵۔ ایضاً اوراق 145 ا، ب
نماز استسقاء (بارش کے لئے نماز) قحط کے دوران پڑھی جاتی ہے۔

۱۶۷۔ لارنیس (Lawrence) کتاب مذکور ص 288۔

۱۶۸۔ کشمیر میں نقشبندی سلسلہ کی مختصر تاریخ کے لئے دیکھئے رفیقی' کتاب مذکور ص ص 125-129؛ رضوی کتاب مذکور ج 2 ص ص 237-239

۱۶۹۔ ٹنگ نے **حسنات المقربین** بھی تصنیف کی جس میں اس نے شیخ احمد سرہندیؒ سے لیکر اُن کے پوتوں کے زمانے تک نقشبندیوں کی تاریخ قلمبند کی۔ مجددی سلسلہ کے ساتھ ٹنگ کے تعلق خاطر اور زبر دست لگاؤ کا واضح اظہار صوفیاء کشمیر پر اُن کے مخطوطہ کے آغاز میں کیا گیا ہے۔ دیکھئے تحفۃ الفقرء واولیاء ورق الف۔

۱۷۰۔ بتہ مالو صاحب کے متعلق ٹنگ کی تفصیل نہ صرف اصلی (Original) ہے بلکہ مستند بھی۔ متاخر تذکرہ نگاروں نے بتہ مالو صاحب کی سرگرمیوں کے بارے میں **تحفت الفقراء** سے ہی استفادہ کیا ہے۔

۱۷۱۔ **تحفت الفقراء**، اوراق 43ب؛ 58ب۔

۱۷۲۔ دیکھئے ایضاً اوراق 43ب۔45،ا۔ب۔

۱۷۳۔ شاہ جہاں کے وزیر سعد اللہ خان نے شیخ نجم الدین عرف ناجی ریشی بابا کے ساتھ ذاتی طور ملاقات کی۔ بابا سچے ریشی تھے۔ انہوں نے شادی کی نہ کبھی گوشت کو ہاتھ لگایا بلکہ ہمیشہ ذکر وفکر میں محو رہتے تھے انہوں نے عمر بھر صرف ایک کرتہ پہنا۔ اگرچہ ریشی اپنے زُہد کی وجہ سے عوام میں مقبول تھے ہی مگر مغل عہدہ دار کی ملاقات سے عوام میں ان کی ہر دلعزیزی میں اور بھی اضافہ ہو گیا۔ ناجی بابا کا انتقال 1070ھ میں ہوا۔ ایضاً ورق 146

۱۷۴۔ ایضاً ورق 46ب۔

۱۷۵۔ ان کا انتقال 1105ھ میں ہوا۔

۱۷۶۔ وہ ٹنگ کے ذاتی دوست نور محمد پروانہ کے خلیفہ تھے ایضاً اوراق 59،ا۔ب

۱۷۷۔ ایضاً ورق 60الف۔

۱۷۸۔ حسن کے مطابق رپی ریشی پرگنہ اُلر کے لورا گاؤں کے باشندے تھے۔ حسن کتاب مذکور ص 145۔ مگر ٹنگ اسی پرگنہ کے کوچہ مُلا کو ریشی کا وطن قرار دیتا ہے۔ ٹنگ کتاب مذکور اوراق 61 ،الف۔62،الف رُپی ریشی بتہ مالو صاحب کے معاصر تھے اوران کی صحبت سے محظوظ ہوتے تھے وہ شیخ حمزہ کے معاصر رُپی ریشی سے مختلف شخصیت تھے۔

۱۷۹۔ ٹنگ، کتاب مذکور ورق 62۔

۱۸۰۔ ملاّ محمد فاضل کاؤسہ نے تاجی ریشی بابا کا مرید بننے کے بعد از دواجی زندگی ترک کر کے گوشہ گیری اختیار کی مگر مجدد شیخ احمد سرہندی کے دورۂ کشمیر کے موقع پر ان سے رابطہ ہو جانے کے بعد کاؤسہ نے ترکِ دُنیا کی ملامت کی اور نور الدین ثانی کے نام سے مشہور ہوئے۔ ٹنگ، کتاب مذکور ورق 85۔

۱۸۱۔ میر محمد باقر نقشبندی کے خلیفہ بن جانے کے بعد بھی مہدی ریشی کاکاپورہ کی ایک مسجد میں چالیس سال تک

گوشہ نشین رہے۔ حسن کتاب مذکور، ص 146، حسن کے مطابق وہ کاکاپورہ میں دفن ہیں (ایضاً) مگر ننگ جسے ریشی کے ساتھ ذاتی مراسم تھے، لکھتا ہے کہ وہ سرینگر میں امداکدل کے نزدیک کوٹاپورہ میں مدفون ہیں۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ ننگ بھی موزوں پر مسح سے ریشی کی بے خبری کا حوالہ دیتا ہے۔ جب ریشی نے ننگ سے مسح کرنا سیکھا تو وہ اتنے نادم ہوئے کہ بے خبری کے عالم میں ادا کی گئی نماز کا مسلسل دو سال تک اعادہ کرنے کا فیصلہ کیا۔ ننگ کتاب مذکور اوراق، 64ب۔ 65ب، 66الف۔





باب ہفتم

تبدیلئ مذہب میں ریشیوں کا رول

وادیٔ کشمیر کے ثقافتی پس منظر میں اسلام کی اشاعت اور تاریخی حالات، جو چھٹی صدی عیسوی کے عرب سے قابل لحاظ حد تک مختلف تھے، پرُ کشش ہونے کے ساتھ ساتھ ایک مسحور کن موضوع بھی ہے۔ ابتدائی مطالعات میں کشمیر میں قبول اسلام کے تعلق سے کچھ معلومات موجود ہیں جن میں وسط ایشیا اور ایران سے آئے ہوئے صوفیاء کے تبدیلیٔ مذہب کروانے کے رول پر زبردست زور دیا گیا ہے۔ خاص طور پر سید شرف الدین، سید علی ہمدانی، سیّد محمد ہمدانی اور ان کے پیروکاروں کے ایک گروہ سے منسوب کردار تو اتنا مشہور ہے کہ اس کے تکرار کی یہاں چنداں ضرورت نہیں[1] گو ہم وادی میں اسلامی تعلیمات کی اشاعت میں ان صوفیاء کے کردار سے منکر نہیں مگر کشمیر میں عوام کی نام نہاد اکثریت کے قبول اسلام کو ان صوفیاء کے کراماتی کارناموں سے منسوب کرنا غلط ہوگا۔ بلا شبہ ان کی سرگرمیوں کی وجہ سے کچھ لوگوں نے انفرادی سطح پر اسلام قبول کیا جس کے بعد پھر کچھ گروہوں نے بھی اسلام قبول

کیا ہوگا۔ تاہم قبل اسلام کے رواجوں اور عقائد کے موجود ہونے کے باعث قبول اسلام کے اس عمل کے ارتقاء اور بلوغ میں صدیاں لگ گئی ہونگیں۔ لہٰذا اسلامیانے (Islamization) کا ایک طویل اور مدہم عمل تھا جس میں ابتداء میں اسلام کیلئے نومسلموں کی منفعل (passive) وابستگی شامل تھی مگر بالآخر شریعت کے ساتھ ہم آہنگی کیلئے اُن کے عقائد رویوں اور طور طریقوں میں مسلسل ترقی ہوتی گئی۔ یہ عمل نہ صرف آج بھی ظاہر ہے بلکہ جیسا کہ پہلے بحث ہوچکی ہے۔ شیخ نورالدینؒ کی مذہبی زندگی میں بھی اس کی عکاسی ہوتی ہے۔ جن کی ہندو مسلم رسوم میں موافِقت (Reconciliation) کی کوششوں نے حقیقت میں عوام کی اسلامی شناخت (identity) میں تدریجی طور جذب ہونے کیلئے راستہ ہموار کیا۔

کشمیر میں اسلامیانے (Islamization) کی ابتدائی تاریخ کے مطالعے میں اجتماع ضدین یعنی متعارض معتقدات کے درمیان توافق (syncretism) کلیدی اِصطلاح دکھائی دیتی ہے۔ کشمیر ایک ایسا خطہ ہے جہاں پر 1320ء میں دور سلطنت کے قیام سے بہت پہلے اسلام کے پرامن نفوذ (penetration) کا سلسلہ شروع ہوا تھا۔ جیسا کہ ہم دیکھیں گے کہ کشمیر میں صوفیاء کی کرامات کے ذریعہ ڈرامائی انداز میں قبول اسلام کا عمل وقوع پذیر نہیں ہوا بلکہ اُسے بدلتے ہوئے سماج کے اس تدریجی عمل سے تعبیر کیا جاسکتا ہے جس میں آبادی کا ایک بڑا حصہ مسلمان ہوگیا۔ یا جس کو مہاجر مسلم آبادکاروں اور صوفیاء کے ساتھ میل جول کی وجہ سے مسلمان سمجھا گیا۔ کشمیری سماج کے نورالدین جیسے باریک بین اہل نظر بھی اس سماج کے تغیر پذیر نقشے سے بے خبر نہیں تھے جس میں وہ سکونت پذیر تھے۔ خود صحرانوردی کرنے اور ایک غار میں مدت مدید تک

مراقبے کرنے کے بعد نور الدین نے کبروی صوفیاء سے اپنے رابطہ کی بناء پر بالآخر ترکِ دُنیا کی بے اثری کو بدلتے ہوئے سماجی تقاضوں کے پیش نظر محسوس کرلیا۔ لہٰذا انہوں نے اس تناظر میں بہت سے اشعار میں ترک دنیا کی نقطہ چینی کی اور اپنے پیروکاروں کو قرآن وسنت کی اِتباع کرنے کی تلقین کی۔ مگر یہ حقیقت تو اپنی جگہ قائم ہے کہ شریعت پر استقامت پر نور الدین کے زور دینے کے باوجود انکی ابتدائی زاہدانہ زندگی اور وہ بہت سے اشعار جن میں انہوں نے ترکِ دُنیا کی تعریف کی تھی، عوام کے لئے باعث کشش تھے اور حقیقت یہ ہے کہ اسی وجہ سے ہندو سنیاسی بھی ریشی تحریک کی طرف مائل ہوئے۔ کشمیری عوام میں زاہدوں کی مقبولیت کے پیش نظر نور الدین نے اپنے دل پسند مریدوں کو غاروں اور پہاڑوں میں گوشہ نشین ہونے کی اجازت دیدی۔ لہٰذا اگر ایک طرف انہوں نے ترک دنیا کی مذمت کی مگر دوسری طرف مقامی لوگوں کو اسلام کی طرف راغب کرنے کیلئے ایک ذریعہ کے طور پر بھی اس کا استعمال کیا گیا۔

حقیقت میں پندرہویں اور اٹھارہویں صدی کے درمیان اسلام کشمیر کے دیہات کی اکثریت کا مذہب بنا۔ کیونکہ ریشیوں کے ذریعہ اس نے کشمیری عوام کے پہلے سے موجود مذہب کی اصلی ہیئت کو وسیع تر اسلامی سانچے میں ڈھلنے کا موقعہ دیا۔ اسلام سے پہلے کے ناموں کا جاری رہنا خاص طور پر خود ریشیوں میں اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ کشمیریوں میں ایک تدریجی ثقافتی اور مذہبی تبدیلی وقوع پزیر ہوئی۔ اس تدریجی تبدیلی کو ہمارے لئے قابل فہم بنانے والی یہ حقیقت بھی ہے کہ صدیوں تک مسلم اَفکار کے اثر ونفوذ (infiltration) نے مندروں کو رفتہ رفتہ ختم کرنے، انکی آمدنی کو گھٹانے اور

برہمنوں کے روحانی اور اخلاقی معیاروں کو روبہ زوال کرنیکا کام کیا تھا۔ذات آگاہ (cast-conscious) برہمنوں کی بداعمالیوں نے بھی کشمیریوں کوان سے منحرف کیا ہوگا[۳]۔ذات پات کے نظام کی نورالدین کی مذمت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ برہمنوں کی غلامی سے نجات حاصل کرنے کیلئے نچلی ذات کے ہندو اسلام قبول کرنے کی طرف راغب ہوگئے ہونگے[۴]۔اگرچہ دائرہ اسلام میں آنے کے بعد ان کے سماجی مرتبہ یا خاندانی رتبہ میں کوئی انقلابی تبدیلی تونہیں آئی مگر کم ازکم ملت اسلامیہ کے ارکان ہونے کا اطمیان انہیں حاصل ہوگیا۔اس جذبے کی عکاسی خاص طور پر چرار کے ریشی ناموں میں ہوتی ہے جن میں برہمنیت کی مذہبی نسل پرستی (Ethnocentrism) کے مقابلے میں اسلام کومساوات کے دین کے طور پرپیش کرنے کی شعوری کوشش کی گئی ہے[۵]۔

لہٰذا کشمیر میں اسلامیانے (Islamization) کا عمل صرف ایک مذہبی نوعیت کا بحث طلب مسئلہ نہیں ہے بلکہ اس سے اہم بات یہ ہے کہ یہ زبردست سماجی اہمیت کا حامل موضوع بھی ہے۔اورسماج اور مذہب کے درمیان بامعنی باہمی اثر پذیری(interaction) کے ایک مسلسل ارتقاء پذیر عمل کے طور پر جاننے کیلئے ہم اسلامیانے کے عمل کا تین سطحوں پر مطالعہ کریں گے۔انفرادی قبول اسلام،گروہوں کا قبول اسلام اور ثقافیت(acculturation) پہلے زمرے میں وہ لوگ شامل ہیں جنہوں نے یاتو اپنی خوشی سے اطمینان کُلّی کے بعد اسلام قبول کیا یا ریشیوں یا صوفیاء کے زیراثر مسلمان ہوئے۔دوسرے زمرے کے نو مسلموں میں زیادہ تر وہ لوگ یا گروہ شامل ہیں جنہوں نے قبیلہ کے سردار کے

قبول اسلام کے نتیجے میں برائے نام اسلام قبول کیا۔ سیاسی اور اقتصادی محرکات نے بھی اسلام کے ساتھ ان کی برائے نام وابستگی ممکن بنادی ہوگی۔ تاہم تیسرے زمرے میں عوام کی اکثریت شامل ہے جس نے سرگرم ریشیوں کے ساتھ میل جول کی وجہ سے اسلامی ثقافیت کی تدریجی تاثیر کو اپنی سماجی زندگی میں محسوس کیا۔ اگرچہ اس عمل کے ارتقاء کا آغاز بہت پہلے چند خانقاہوں اور مساجد کی شکل میں اسلامی ماحول پیدا ہونے سے ہوا تھا تاہم نورالدین کی کشمیر کے متعدد دیہات کی سیاحت سے اس عمل نے زور پکڑا جہاں اب بھی لوگ ان کی تشریف آوری یا مختصر قیام کی روایت کو ایک یا دوسری شکل میں محفوظ کئے ہوئے ہیں۔

کشمیر میں اسلام کی تاریخ میں نورالدین کے اعلیٰ ترین مقام کے متعلق جاذبِ توجہ بات ان کے زیراثر ممتاز ہندو سنیاسیوں کا قبول اسلام ہے۔ ان کے قبول اسلام سے لوگ گروہ در گروہ مسلمان ہوگئے ہونگے یا اسلام کے ساتھ ابتدائی لگاؤ پیدا ہوگیا ہوگا۔ اس صورتحال کے پس منظر میں نومسلموں کے مشرکانہ اعمال ورسوم کی مذمت میں نورالدین کے اشعارِ القاء ہوگئے ہونگے[٦]۔

کشمیر کے مسلم سماج کے تدریجی ارتقاء میں نورالدین کی خدمات کے دو ابعاد (dimensions) ہیں۔ ایک طرف تو انہوں نے اسلام کو اس کے الحاقات (accretions) سے آزاد کرنے کی سعی کی تو دوسری طرف ان کے سماجی طرزِ عمل نے (جو علماء، فقہا یا صوفی مبلغوں سے زیادہ مقامی رسوم سے موافقت رکھتا تھا) لوگوں کی کثیر تعداد کو تجرد (celibacy) اختیار کرنے، گوشت نہ کھانے اور روکھی سوکھی روٹی یا خودرو جنگلی سبزیاں کھانے کی طرف مائل کیا۔ علاوہ ازیں

انتہائی زُہد، تعذیب نفس (self-mortification) کی ابتدائی زندگی طویل روزے، شہوت سے کنارہ کشی اور گوشہ نشینی نے جو نورالدین اور ان کے متبعین کی زندگیوں میں نمایاں تھی اسلام اور ہندو دھرم یا بدھ مت کے درمیان فرق کو عوام کی نظروں میں کم کیا ہوگا اور اس طرح ایک غیر ملکی نظام کے اقدار کے قبول عام کیلئے راستہ صاف ہوگیا ہوگا۔ کشمیری عوام کی اکثریت کی اسلامی ثقافیت (acculturation) کا یہ عمل انفرادی قبول اسلام سے متعلق کچھ واقعات سے مکمل طور پر واضح ہو جاتا ہے۔ قبول اسلام کے ان واقعات نے اولیاء کے روحانی وجود پر پختہ یقین سے متصف سماجی ماحول میں سکونت پذیر ناخواندہ عوام پر گہرے نقوش مرتسم کئے ہونگے اس لئے قرون وسطیٰ کے سماج میں انفرادی قبول اسلام کے واقعات کی اہمیت کے پیش نظر ان میں سے کچھ واقعات کی ماہیت کی جانچ ضروری معلوم ہوتی ہے۔

بُمہ سادھ کا قبول اسلام:

انت ناگ میں اپنے مرید بابا تاج الدین کے ہمراہ اپنے ایک سفر کے دوران شیخ نورالدین نے کچھ لوگوں کو ایک ممتاز برہمن سنیاسی کے حیرت انگیز کمالات کی تعریفیں کرتے ہوئے سُنا۔ بُمہ سادھ نامی یہ سنیاسی بیک وقت پانچ مقامات چندن یار[7]، شرہ یار[8]، چھترا یار[9]، ولرناگ[10] اور کھادن یار[11] میں روزانہ نہانے کے باعث مشہور تھا۔ اس سنیاسی نے بُمزُو[12] کے ایک غار میں گوشہ نشین ہونے کی وجہ سے بھی شہرت حاصل کی تھی جہاں وہ سینکڑوں بتوں کی پرستش میں منہمک رہتا تھا۔ اس لئے شیخ کو اس سنیاسی سے ملاقات کی زبردست خواہش



ہوئی جو اس مقام سے دور نہیں تھا جہاں سے شیخؒ سفر کر رہے تھے[13]۔

بمزو پہنچ کر شیخ اس سنیاسی کے ساتھ مذہبی اور سماجی اہمیت کے متعدد مسائل جیسے توحید باری، بت پرستی، لالچی برہمنوں کے رسمی اعمال اور سب سے بڑھ کر نچلی ذاتوں کے مقابلے میں اُن کے سماجی رُتبے پر ایک طویل مباحثے میں اُلجھ گئے[14]۔ برہمن سنیاسی آخر تک اپنے نقطۂ نظر کا اس شدت سے دفاع کرتا رہا کہ شیخؒ کی کوئی بھی دلیل اس کیلئے قابل قبول نہیں تھی آخر پر جب سنیاسی نے شیخؒ کو خدا کی وحدانیت کے دعوے کی صداقت کو ثابت کرنے کیلئے کہا تو ریشیؒ نے ایک کرامت کے ذریعہ بتوں کو گویائی دی۔ اپنی مؤقر اشیاء سے توحید باری کی حقانیت کی گواہی سن کر بُمہ سادھ نے بخوشی اسلام قبول کرلیا اور شیخ کے حلقۂ ارادت میں شامل ہوگیا[16]۔ اس ممتاز نومسلم کا نام بام الدین رکھا گیا۔

شیخ اور بُمہ سادھ کے درمیان طویل مکالمہ ان اشعار میں محفوظ ہے جو ان دونوں اولیاء کے ساتھ منسوب ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ بابا نصیب الدین نے جن چند اشعار کا تذکرہ کیا ہے وہ بُمہ سادھ کے ساتھ نورالدین کے مباحثہ میں موجود سماجی انتشارات (tensions) کو سمجھنے کیلئے کسی قدر مفید ہیں مگر اہم بات یہ ہے کہ متاخر ریشی ناموں میں بمزو کے مقام پر ہوئے مباحثہ سے متعلق بے شمار اشعار پورے انہماک سے محفوظ کئے گئے ہیں۔ خاص طور پر چرار کے ریشی ناموں میں نورالدین سے منسوب اشعار میں تحریف یا الحاق کا آسانی سے سراغ لگایا جاسکتا ہے۔ یہ اضافے برہمنی بالادستی کے خلاف عوام میں جاری سماجی عدم اطمینان پر دلالت کرتے ہیں۔ نورالدین کی عظمت کی یاد کو زندہ

جاوید بنانے کیلئے خود نو مسلموں کے اس رول (role) کو سمجھنے کیلئے یہ اضافے ہمارے لئے فیصلہ کُن ہیں جن میں ان کو مظلوم عوام کا مسیحا بنا کر دائمی تعظیم وتوقیر کے لائق شخصیت بنا دیا گیا۔ عوام میں نورالدین کا تصور نہ صرف ایک ولی کا تھا بلکہ وہ سماج کے نچلے طبقات (بشمول خاکروب اور دبّاغ) کے حامی تصور کئے جاتے تھے جو بمہ سادھ کے ساتھ بحث ومباحثہ کے دوران زیر بحث آئے تھے[۱۷]۔ لہٰذا نہ صرف بمہ سادھ پر نورالدین کی مفروضہ مافوق الفطرت (supernatural) کشش نے بلکہ اس سے بڑھ کر ذات پات کے نظام پر ان کی ملامت نے کشمیری سماج کے نام نہاد نچلی ذاتوں اور کمزور طبقوں کو ذات زدہ (caste-ridden) سماجی ڈھانچے سے اپنے بندھن توڑ دینے کیلئے برانگیختہ کیا ہوگا۔ یہ ناممکن نہیں کہ دیہاتی عوام میں نورالدین اور بُمہ سادھ کے درمیان ہوئے مباحثہ کی خبر جوُں جوُں پھیل گئی ہوگی توں توں نچلی ذات کے ہندو بھی مرحلہ وار طریقے پر ہی سہی، اسلام کی طرف راغب ہوگئے ہونگے۔ جب اسلامی ثقافیت (acculturation) کا عمل دیہات کے تیوہاروں جیسے سماجی اجتماعات میں ان مباحثوں کے دہرانے سے آگے بڑھتا گیا، تو نام نہاد نچلی ذات کے لوگوں جیسے گاؤں کے رقاصوں اور قلابازوں (بھانڈ۔ ''دنبالی'' فقیر وغیرہ) نے روایتی دیہاتی سماج میں ریشیوں کے اقدار کو منتقل (transmit) کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔ اب بھی وہ ریشیوں کی برسیوں پر ان کے آستانوں پر اپنی حاضری کا احساس دلاتے ہیں۔ زیادہ دُور کی بات نہیں جب یہ رقّاص اپنی قلابازیوں کے ذریعہ ریشیوں کے انسانی مَساوات اور برادری کے علمبردار ہونے کے رول کی یاد دہانی کرنے کیلئے لوگوں کے گھر جایا

کرتے تھے۔

مسلمان ہونے کے بعد ان کے انتقال تک بام الدین کی بارہ سالہ زندگی کا ایک اہم پہلو وہ شہرت ہے جو انہوں نے روزانہ غذا کے طور پر پسے ہوئے پتھر کھانے اور پانی پینے سے حاصل کی تھی[19]۔ اس عرصہ کے دوران نہ اُن کا کوئی نوکر تھا نہ انہوں نے باقاعدہ کوئی باورچی خانہ قائم رکھا۔ ایسے دعوؤں کو جدید عقلیت پسند لازماً مشتبہ سمجھیں گے مگر کچھ صوفیاء کی دنیاوی زندگی سے وابستہ پیچیدگیوں اور اسرار کو زیر نظر رکھ کر ہم ان میں کسی قدر صداقت بھی پاتے ہیں[20]۔ عقل مشکل سے ہی یہ واضح کرسکتی ہے کہ بعض صوفیاء پتھروں کا چورا کھا کر کیسے طویل اور صحت مند زندگی بسر کرسکے ہوں گے۔

گو ایسے غیر معمولی کرتبوں پر زور دینا فنِ تاریخ نویسی کی سائنسی حدود سے باہر ہے تاہم ان روایات کا ہمارے زمانے تک قائم رہنا ہم کو اس بات کی اجازت نہیں دیتا کہ ہم تذکرہ نگاروں اور مورخوں کی فراہم کردہ شہادت کو مکمل طور پر رد کردیں ایسی شہادت نورالدین کے اس مثبت کردار کی تصدیق کرتی ہے جو انہوں نے موجود رسوم پر کھلم کھلا حملہ کرنے والے ایک انقلابی مصلح کے بجائے ایک صاحبِ دانش مبلغ کی حیثیت سے انجام دیا۔

بُمہ سادھ جیسے سخت جان زاہد کو برہمنوں کی متبرک بستی[21] میں اپنی روایتی عبادت گاہ کے نزدیک انتہائی زہد و ریاضت کی اجازت دیکر لگتا ہے کہ نورالدین نے پُر جوش نومسلم سے زیادہ ایک زاہد کی حیثیت سے بام الدین کی شہرت کو عوام میں زندہ رکھا۔

اسلئے تعجب کی کوئی بات نہیں کہ ریشی تحریک کشمیری سماج خاص کر عقائد

کے معاملات میں تدریجی تبدیلی کا پیش خیمہ ثابت ہوئی، اسلام سے قبل عام لوگوں کے عقائد کا محور برہمن سیناسیوں کا طلسمی دبدبہ تھا۔ لیکن بدلتے ہوئے حالات میں یہ نومسلم ریشیوں پر عوام کی غیر متزلزل اطاعت میں تبدیل یا جذب ہوگیا۔ تاہم یہ تصور کرنا غلط ہوگا کہ کشمیری تمدن میں مقامی ریشی صفت بزرگوں کے تئیں عوامی عقیدت قائم رہنے سے ہی مسلم زاہدوں نے ہندو ماحول میں پارسائی کا ہالہ حاصل کیا۔ اگرچہ ریشیوں کے انتہائی زُہد نے عوام کو مسحور کیا مگر یہ بات بھی ذہن نشین رہنی چاہئے کہ انکی ذاتی پارسائی اور لوگوں کے ساتھ انکی ہمدردی اور شفقت نے بھی عوام کو ان کے قریب تر لانے میں کم رول (role) ادا نہیں کیا۔ نورالدینؒ اور بُمہ سادھ سے منسوب مباحثہ میں جہاں نورالدین انسانی اوصاف، رحم دلی اور تقویٰ کے مجسمے کے طور پر اُبھرتے ہیں وہاں رسمی کرتبوں کی بجا آوری سے بتوں کی خوشنودی حاصل کرنے پر برہمن سنیاسی کا تمسخر اڑایا جاتا ہے۔ جس کی قیمت عوام کو ادا کرنی پڑتی تھی[۲۲]۔ اگر ہم نورالدین سے منسوب اُن اشعار کی صداقت پر کسی دلیل کے بغیر شک بھی کریں جن میں انہوں نے برہمنوں کے ان مذہبی رسوم کو ہدف تنقید بنایا جو سماج میں اصراف کا باعث تھے۔ اس لئے تاریخ کے ناگزیر عمل کے طور پر نہ صرف نامور برہمن سنیاسی اسلام کی آغوش میں آ گیا بلکہ اس اہم واقعہ کو نورالدین کے پیروکاروں نے چارسو عوام کی اجتماعی تشویش کے مناسب بنایا اور اس طرح سماجی زندگی کے اسلامی اطوار (patterns) کے ساتھ ان کی تدریجی موافقت کے لئے راستہ صاف کیا۔

بُمہ سادہ کے قبول اسلام کا اثر:

اگر چہ ابتدائی موجود مصادر مقامی لوگوں پر بُمہسادھ کے قبول اسلام کے اثر کا براہ راست حوالہ نہیں دیتے مگر چرار کے متاخر ریشی نامے اس سلسلہ میں ہمیں مفید تفصیلات فراہم کرتے ہیں۔ درحقیقت وہ ان زبانی معلومات کو قلم بند کرنے کی پوزیشن میں تھے جو ایک نسل سے دوسری نسل تک منتقل ہورہی تھیں اور جو نورالدین کے تبلیغی کردار پر کشمیری سماج کے مختلف طبقات کے ردعمل پر مشتمل تھیں۔ تاہم لگتا ہے کہ یہ علمی کارنامہ سرانجام دیتے ہوئے متاخر ریشیوں نے سینوں میں محفوظ خفیف ترین معلومات تک کو قلم بند کرنے میں بڑی جانفشانی سے کام کیا ہے۔ اسی لئے ہم نورالدین کے ساتھ ٹُلی رینہ کے مجادلہ سے متعلق بابا خلیل اور بابا کمال کی فراہم کردہ تفصیلات کو کسی قدر تجزیہ کے لائق سمجھتے ہیں۔

بیان کیا جاتا ہے کہ بُمہ سادھ کے قبول اسلام کے نتیجے میں تقریباً بارہ سو ہندو ٹُلی رینہ کی راہنمائی میں نورالدین سے بڑے اشتعال میں ملے۔ شیخ سے تخلیق کائنات سے متعلق کئی مابعد الطبیعاتی (metaphysical) قسم کے سوالات پوچھے گئے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ اس سلسلہ میں شیخ نے برہمنوں کے عقائد کا توڑ کیا۔ تاہم متعدد مسائل پر مختلف عقائد پر مکمل بحث کے بعد ہی ٹُلی رینہ اپنے پیروکاروں سمیت حلقہ بگوشِ اسلام ہوگیا[۲۳]۔ شیخ اور ٹُلی رینہ کے درمیان ہوئے مشہور مباحثہ کی ہماری جانچ غیر نوشتہ روایت کی قوت کی تصدیق کرنے کے

علاوہ اسلام قبول کرنے کے باوجود عوام کے قبل اسلام کے عقائد پر قائم رہنے کی بھی توثیق کرتی ہے۔ تاہم اس سیاق میں ریشیوں کے مقصد میں دیانت کی عکاسی، تخلیق کے بارے میں نومسلموں میں موجود عوامی عقائد کو بے تعصب اور بے کم وکاست انداز میں پیش کرنے سے ہوتی ہے۔ اس سے زیادہ اہم بات یہ ہے کہ شیخ اور ایک قبیلے کے سردار کے درمیان ہوئی محفوظ گفتگو ہم کو یہ سمجھنے میں مدد دیتی ہے کہ قبول اسلام کے عمل کی یاد کو عوام نے خود کس طرح نہ صرف محفوظ کیا بلکہ اس کو ترتیب بھی دیا مگر جس کو تاریخ نگاروں نے نہیں لکھا۔

اگر چہ اس عمل کو ضبط تحریر میں لانے میں بعد کی ریشی روایت مبالغہ آمیز اضافوں اور معنی کو اختیار کرنے کی طرف مائل تھی تاہم اس ماخذ کے ذریعہ جمع کی ہوئی زبانی معلومات اس بات کو آشکارا کرتی ہیں کہ کشمیری سماج نے اسلام کی تدریجی اشاعت کے ساتھ ساتھ اسلامیانے (islamization) کے عمل کا اپنا تصور کیسے واضح کیا۔

ذیا سنگھ کا قبول اسلام:

ذیا سنگھ کا آبائی گھر کشتواڑ[۲۴] میں تھا جہاں پر ان کا باپ، جو وہاں کے حکمرانوں کی اولاد میں سے تھا اپنے دشمنوں کے ہاتھوں مارا گیا۔ بالکل کم سنی میں ذیا سنگھ بیمار ہوئے۔ جوان بیٹے کی تشویش ناک حالت سے انکی ماں خاصی مضطرب ہوئی۔ بتایا جاتا ہے کہ اس موقعہ پر نورالدین پر اسرار طور پر نمودار ہوئے۔ جن کے حکم پر پریشان حال ماں نے بیٹے کی شفایابی کے بعد سرینگر آنے اور اسلام قبول کرنے کا وعدہ کیا[۲۴-ا]۔ اگر چہ ذیا سنگھ ولی کی دعائے خیر سے صحت یاب ہوئے مگر ان کی ماں اپنے وعدہ سے مکر گئی۔ کچھ مدت کے بعد

جوان لڑکا پھر علیل ہوا۔ مگر جب شیخ نے خواب میں اس کی ماں کو اپنے قول وقرار کے ایفا میں ناکامی یاد دلائی تو وہ اپنے بیٹے کو ساتھ لیکر سرینگر روانہ ہوئی [۲۵]۔

اگرچہ اکثر مصادر ذیا سنگھ کے قبول اسلام کو نورالدین کے ساتھ اس کی ماں کے سنجیدہ قول وقرار کے پس منظر میں بیان کرتے ہیں [۲۶]۔ خواجہ محمد اعظم دیدہ مری نورالدین کے ہاتھ پر انکا قبول اسلام خدائی حکم کے ساتھ منسوب کرتے ہیں [۲۷]۔ دوسرے مآخذ میں یہ بھی لکھا گیا ہے کہ چونکہ ذیا سنگھ پیر کی تلاش میں تھے، نورالدین کو دیکھ کر ہی وہ مسلمان ہو گئے [۲۸]۔

تاہم ذیا سنگھ کے قبول اسلام سے متعلق سیّد علی کی قدیم ترین تفصیل پر بابا نصیب، داؤد مشکواتی اور دیگر تذکرہ نگاروں کی تفصیلات کو ساتھ ملا کر غور کرنے کی ضرورت ہے۔ یہ صحیح ہے کہ کشتواڑ میں نورالدین کی پراسرار آمد جدید ذہن کو عجیب وغریب لگے گی مگر ایسے تجربات استثناء کے بجائے تصوف کی تاریخ کی ریت ہیں۔ حتیٰ کہ جدید زمانے میں بھی ہم بعض ایسے افراد کے بارے میں سنتے ہیں جو خواب یا خیال میں صوفیاء کی ترغیب پر مشرف بہ اسلام ہوئے ہیں [۲۹]۔ اسلئے ایسی شہادت کو محض ''عقل'' یا صوفی تجربہ کے اسرار کو سمجھنے سے اپنی معذوری کی بنیاد پر رد کر دینا غلط استدلال سے زیادہ کچھ نہیں۔ بعض افراد کی مذہبی تبدیلی کو معروضی طور پر سمجھنے کیلئے ہمیں صوفیاء کی دنیا میں غوطہ لگا کر ان کے تجربات سمجھنے کے لئے اپنے آپ میں ان کے ساتھ ہم آہنگ وجدانی کیفیات اور احساسات کا ادراک پیدا کرنا ہوگا۔

ذیا سنگھ، جو قبول اسلام کے بعد زین الدین کے نام سے مشہور ہوئے بلاشبہ نورالدین کے مریدوں میں ایک اہم مقام پر فائز تھے۔ اہم بات یہ ہے

کہ انہوں نے عیش مقام کے پہاڑ کی چوٹی پر ایک غار کو عبادت کے لئے پسند کیا[۳۰]۔ ان کی پرہیز گاری اور ریاضت نے اپنے مرشد تک کو اتنا متاثر کیا کہ انہوں نے اپنے مرید کی ولایت کی درج ذیل شعر میں یوں تعریفیں کی ہیں۔

''میرا زین آبِ حیات کا سرچشمہ ہے وہ عشق الٰہی میں اپنے اُستاد سے بھی سبقت لے گیا[۳۱]''۔

اگرچہ زین الدین سے منسوب بہت سی کرامات ان کے امتیازی رُتبے کی تصدیق کرتی ہیں[۳۲] مگر آج تک کشتی بانوں میں ان کا احترام اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ان کا حلقہ اثر بہت وسیع رہا ہوگا۔ عوام کے شعور وآگہی پر ان کے موثر سماجی رول کی چھاپ اتنی گہری نظر آتی ہے کہ ابوالفضل جیسا عقلیت پسند ان کہانیوں کو فوراً قبول کرتا ہے جو عوام میں اس ولی کے بارے میں مشہور تھیں۔ چنانچہ وہ رقمطراز ہے ''بارہ سال تک وہ عیش مقام کے اس غار میں رہے اور اپنی زندگی کے اختتام پر انہوں نے ایک بڑے پتھر سے غار کا دہانہ بند کیا اور پھر کبھی ظاہر نہیں ہوئے اور کسی نے بھی ان کا نشان تک نہیں پایا[۳۳]''۔

یہ کہانیاں اور زین الدین سے منسوب اور بہت سی کرامات، ریشیوں کے زیر اثر عوام کی اسلامی ثقافیت (acculturation) کی زبردست وسعت کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔ زین الدین کی تُربت اور عوام کے درمیان قریبی تعلق نے ایک جدید مصنف کو بھی متاثر کیا ہے۔ چنانچہ لارینس (Lawrence) رقمطراز ہے کہ ''ہانجیوں کو زین الدین کے روضہ سے گہری عقیدت ہے حتیٰ کہ وہ اپنے بچوں کے بالوں کی پہلی لٹ کٹوانے کے لئے یہاں لاتے ہیں اگر یہ رسم کہیں اور ادا کی جائیگی تو بچہ یا تو مر جائیگا یا نابینا ہو جائیگا''[۳۴]

لدی رینہ کا قبول اسلام:

لدی رینہ مَر وُاُڈَوِن [۳۵] کے سَردار تھے اور قبولِ اسلام سے پہلے انہیں مسلمانوں کی ہم نشینی حاصل رہی تھی [۳۶]۔ سرینگر کے ایک سفر کے دوران انہیں نورالدین سے ملنے کا خیال آیا [۳۷]۔ نورالدین اور لدی رینہ کے درمیان مکالمہ لائق توجہ ہے۔

نورالدین : آپ کی یہاں آمد کا سبب کیا ہے؟

لدی رینہ : آپ کی محبت اور آپ کو دیکھنے کا اشتیاق۔

نورالدین : کوئی شئے اس سے بڑھ کر جھوٹی نہیں ہے جتنی کہ وہ دوستی جو ذہنی وقلبی ہم آہنگی سے خالی ہے۔

لدی رینہ : ایک دوست کی اصلی خصوصیت کیا ہے؟

نورالدین : اللہ تعالیٰ کے احکامات کی اطاعت۔

لدی رینہ : اسکا کیا فرمان ہے؟

نورالدین : اس کے سامنے اپنے آپ سے دست بردار ہوکر صرف اس کی اطاعت قبول کرلو۔

لدی رینہ : چونکہ میں خدا کی عبادت (اپنے طور پر) کرتا ہوں، مجھے آپ کے مالک کا فرمان بردار ہونے کی کوئی ضرورت نہیں۔

نورالدین : آپ اپنے مشرکانہ اعمال کو اس اعتقاد کے ساتھ کیسے تطبیق دیتے ہیں کہ صرف خالق کائنات ہی آپ کا رزق رساں ہے؟

لدی رینہ اس دلیل سے اس قدر متاثر ہوئے کہ فوراً ریشیوں کی برادری

زاہد ہونے کا دعویٰ کیسے کرسکتا ہے؟ برہمن نے ان کے ایمان پر بھی یہ کہہ کر اعتراض کیا کہ ان جیسا نیچ ذات کا شخص مسلمان ہونے کا دعویٰ کر کے خدا کی معرفت حاصل نہیں کرسکتا۔ تاہم نورالدین نے برہمن سے کہا کہ فطری ماحول میں ذہنی محاکمہ (introspection) کے ذریعہ ہی وہ حقیقت مطلقہ یعنی (خدا) کا عِرفان حاصل کرنے کے قابل ہوگئے۔ نورالدین نے مزید کہا کہ یہ حقیقت ذہین نشین کرتے ہوئے کہ آسمان، زمین، سورج، چاند، آگ، پانی اور غذا خود بخود پیدا نہیں ہوئے ہیں، خدا کے وجود کی حقیقت آہستہ آہستہ مجھ پر منکشف ہوگئی۔ مگر تمثیلی انداز بیان میں نورالدین کا جواب برہمن کی سمجھ سے باہر تھا، اس نے دوسرے انداز سے ان پر طعن وتشنہ کا آغاز کر دیا۔ برہمن کے اس طعنہ پر کہ نورالدین جیسے خود ساختہ ریشی کیلئے دودھ پینا نامناسب ہے[۴۵] کا جواب انہوں نے یہ دیا کہ گزشتہ زمانے کے ریشیوں نے بھی دودھ پیا ہے اور یہ خدا کی نعمت ہے[۴۶]۔

بابا نصیب یہ بتانے سے قاصر ہیں کہ نورالدین کے ساتھ برہمن کی گفتگو نتیجہ خیز ثابت ہوئی یا نہیں مگر ایک متاخر ماخذ میں اس کے قبول اسلام کا واضح ذکر کیا گیا ہے[۴۷]۔ بہر حال حقیقت جو بھی ہو، قبول اسلام کے سماجی العباد (dimensions) کے نقطہ نظر سے تذکروں میں موجود اس مباحثہ کی بڑی اہمیت ہے۔ اولاً برہمن کی یہ دلیل کہ نیچ ذات کا شخص خدا کا عرفان حاصل نہیں کرسکتا اس متناقضہ (paradox) اور تناؤ (tension) کو آشکار کرتی ہے جس کو کشمیری سماج نے کئی محرکات کی بناء پر محسوس کیا۔ ان میں قابل ذکر نورالدین کا اختیاری فقر، مظلوموں اور غرباء کے ساتھ شناخت اور سب سے بڑھ کر ذات پات کے

نظام کی مخالفت جیسے اوصاف کی وکالت ہے۔ دوسرے حقیقت الٰہی کے مجرد (abstract) اور عمیق روحانی معنی کو ٹھوس اور مادی اشکال کے ذریعہ واضح کرتے ہوئے لگتا ہے کہ نورالدین نے عوام میں بیداری کی نئی حس پیدا کی کہ فطرت کو اپنا راہنما مان کر نچلے طبقات کے لئے بھی پروہتوں سے اپنے روایتی بندھن توڑ دینا کوئی مشکل کام نہیں۔ تاہم نورالدین کی تعلیمات کا یہ مطلب بھی نہیں تھا کہ لوگوں کو اپنے آپ کو فطرت کے مقدس احکامات کی مکمل اطاعت کے حوالہ کر دینا چاہئے۔ اصل میں وہ یہ چاہتے تھے کہ ان کے پیرو فطرت کا زیادہ سے زیادہ مطالعہ کریں تا کہ ملٹن (Milton) کے الفاظ میں "مخلوقات پر غور وفکر کر کے ممکن ہے کہ ہم قدم بقدم خدا تک پہنچ پائیں گے"[۴۸]

اس بات کی وافر شہادت موجود ہے کہ نورالدین کو ذات پات کے ان امتیازات پر گہری تشویش تھی، جنہوں نے انسان کو انسان سے جُدا کیا تھا۔ اپنے خاکسارانہ انداز میں فطری مظاہر کی صوفیانہ تشریحات کے حوالہ سے لگتا ہے کہ انہوں نے ایسی حد بندیوں کو ختم کرنے کی جرأت مندانہ کوشش کی ہے۔ درج ذیل واقعہ ان کے طریقہ کار کی وضاحت کرتا ہے اور معروضی تجزیہ کے لائق ہے۔

عوام میں نورالدین کی مقبولیت سے خوف زدہ ہو کر برہمنوں کے ایک گروہ نے اُن کے سلسلہ نسب پر ان کا تمسخر اڑایا، مگر ریشی نے ان کا غرور توڑنے کے لئے گھاس کی ایک خاص قسم کی تمثیل پیش کی' جو گائیوں، گھوڑوں، بھیڑ اور گدھوں کے لئے قابل نفرت ہے۔ اگر چہ یہ گھاس حیوانوں کی نظروں میں بے قیمت ہے مگر مالی بادشاہ کے محلات کو زینت بخشنے

کے لئے پھولوں کے گلدستہ کو اسی گھاس سے باندھ لیتا ہے اس گھاس کی قیمت نہ صرف مالی کے کام کی وجہ سے بڑھ جاتی ہے بلکہ اس سے زیادہ اہم بات یہ ہے کہ سماجی افادیت کے پیش نظر بظاہر ایک معمولی چیز کی قدر و قیمت میں اضافہ ہوتا ہے[۴۹]۔

''دیکھو! معمولی قسم کی گھاس جو پھاڑ کھانے والے حیوان بھی نہیں کھاتے بادشاہ کے سر تک بھی پہنچ جاتی ہے حیوان اسکا اصلی جوہر کیسے پہچان سکتے ہیں[۵۰]''

غیر اہم مادی چیزوں تک کی نورالدین کی عارفانہ تشریح سے یہ بات عیاں ہے کہ وہ چاہتے تھے کہ ان کے پیرو سماج کے مسائل کی طرف حقیقت پسندانہ، اصلاح پسندانہ اور عملی رویہ اختیار کریں۔ ان کے نزدیک انسان کے سماجی رتبے کا تعین کرنے کے لئے اعلیٰ خاندان میں ولادت کے بجائے اعمال ہی اعلیٰ ترین اہمیت کے حامل ہیں[۵۱]۔ جس انداز سے نورالدین کے اس موثر صوفیانہ سماجی فلسفہ نے برہمن خاندانوں کے پرہیز گار افراد تک کو متاثر کیا، وہ قابل توجہ ہے۔ اس سلسلہ میں نورالدین کی صوفیانہ شاعری کو عوام میں مقبول بنوانے میں بعض کشمیری برہمنوں کے رول کو مشکل سے ہی نظر انداز کیا جا سکتا ہے۔ وہ شاردا رسم خط میں نورالدین کے اشعار کو نقل کرنا زبردست ذاتی راحت کا سرچشمہ سمجھتے تھے[۵۲]۔ یہ ناممکن نہیں کہ مرور ایام کے ساتھ ساتھ انکے خاندانوں نے تدریجی طور پر اپنے عقائد میں ایک خوشگوار تبدیلی محسوس کی ہو۔ یہ سمجھنے کے لئے کہ اس عمل کا آغاز کیسے ہوا، کت پنڈت کا اساسی رول خصوصی تذکرہ کا مستحق ہے۔

شاستروں کے عالم اور کئی ہندو سنیاسیوں کے ہم نشین برہمن کت پنڈت' لگتا ہے کہ حقیقت کے جویا کے مخصوص سانچے میں ڈھالے گئے تھے۔ نورالدین کی صوفیانہ شاعری کے شوق نے اُنہیں نورالدین کے پاس کھینچ لایا[۵۳]۔ نورالدین کی ریاضت وزہد وسادگی سے متجسس برہمن اس قدر متاثر ہوئے کہ انہوں نے وفورِ مسرت میں اعلان کر دیا کہ اس نے جتنے بھی اولیاء دیکھے ہیں ان میں نورالدین افضل ترین مقام پر فائز تھے۔ مگر برہمن کی زبانی اپنی تعریفیں سننے کے ردعمل میں نورالدین نے جواب دیا کہ انہیں پیدائش سے صرف اپنے گناہوں کا علم ہے[۵۴]۔ کت پنڈت نورالدین کے احساس گناہ اور شعور خطا سے اس قدر متاثر ہوئے کہ وہ ان کے حلقۂ ارادت میں شامل ہو گئے۔ ان کا نام قطب الدین رکھا گیا اور نورالدین سے قربت کی وجہ سے انتقال کے بعد ان کی مقبرہ کے قریب دفن کئے گئے[۵۵]۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ نورالدین کی ریاضت اور انکسار نے کت پنڈت کو ریشیوں کی برادری میں شامل ہونے کیلئے آمادہ کیا۔ مگر لگتا ہے کہ نورالدین اور کت پنڈت کے درمیان مباحثہ کے دوران ولی کی شخصیت کے ایک نمایاں وصف نے برہمن کو اپنا گرویدہ بنالیا۔

برہمن نے نورالدین کے انکسار میں ایک کرب دیکھ لیا جسے عملی جامہ پہنا کر نورالدین نے ایک تحریک میں بدل دیا۔ اس تحریک نے وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ کیسے زور پکڑا؟ اس کی بھرپور انداز میں تصدیق نہ صرف آنے والی نسل کیلئے نورالدین کی شاعری کو ضبط تحریر میں لانے کیلئے کت پنڈت کے معمول سے ہوتی ہے بلکہ برہمنوں کے کچھ خاندانوں میں اس روایت کے

تسلسل سے بھی ہوتی ہے۔ سترہویں صدی تک جاری اس روایت کا تسلسل ایسے خاندانوں کے اسلام کے ساتھ تدریجی موافقت کا سبب بنا۔ یہ معنی خیز بات ہے کہ وادی میں اب بھی کچھ مسلمان خاندان ایسے موجود ہیں جن میں اپنے خاص جداعلیٰ کے رضا کارانہ قبول اسلام کی یاد اب بھی تازہ ہے اور بے شک یہی وہ لوگ ہیں جو آج تک نورالدین کی شاعری کے مخطوطات محفوظ رکھے ہوئے ہیں۔[۵۷]

عوام پر نورالدین کی شاعری کے اثرات کو سمجھنے کے لئے برہمنی مذہبی رسوم پر ان کی تنقید بھی جانچ کی مستحق ہے۔ لگتا ہے کہ اس تنقید کو ہندو دھرم سے انکے بیر سے زیادہ رسوم کے بوجھ تلے کراہ رہے غریب عوام کیلئے ان کی تشویش سے شہہ ملی۔ یہ دکھانے کیلئے کم شہادت دستیاب نہیں کہ کس طرح نورالدین نے اپنے اشعار میں ہندوؤں سے خطاب کرتے ہوئے اس بات پر زور دیا کہ محض شِو کے نام کی مالا جپنے اور اس کی عبادت سے منسلک رسوم ادا کرنے سے اس کی خوشنودی حاصل کرنا بے کار ہے۔[۵۸] یہاں پر ہم ''شراد'' کی رسم میں مشغول برہمنوں کے گروہ سے ان کے مباحثہ کی تفصیل بیان کرنا ضروری سمجھتے ہیں۔[۵۹]

ایک دفعہ نورالدین نے وضو کے لئے دریا کے ساحل پر جانے کے دوران کچھ برہمنوں کو اپنے ہاتھوں سے دائیں بائیں پانی پھینکتے ہوئے دیکھا۔ اس کام کا مقصد پوچھے جانے پر برہمنوں نے ان کو بتایا کہ یہ کام بنیادی طور پر متوفی روحوں کی بھوک اور پیاس بجھانے کیلئے کیا جارہا ہے۔ نورالدین نے برہمنوں کو مطمئن کرنے کی کوشش کی کہ انتہائی غربت میں رہنے والے انسانوں سے ان کی بے توجہی کے پیش نظر یہ رسم فضول ہے۔ نورالدین نے ان پر زور

دیا کہ غرباء کو کھلا پلا کر وہ خدا کی رضا حاصل کرنے کی ہر ممکن کوشش کریں۔ شیخ نے زور دیتے ہوئے کہا کہ انہی اعمال کی بناء پر متوفی افراد کا کچھ بھلا ہو سکتا ہے۔ برہمن نورالدین کی وعظ و نصیحت سے اسقدر متاثر ہوئے کہ حلقہ بگوش اسلام ہو گئے[60]۔

ایسی شہادت وافر مقدار میں موجود ہے جو اپنے معاصرین پر نورالدین کے اثرات کی تصدیق کرتی ہے۔ مگر برہمن راہبوں تک کی زندگیوں میں ان کی شاعری کے ذریعہ جو تدریجی اور خوشگوار تبدیلی آئی وہ خاص طور پر غور طلب ہے۔ ایسے افراد بظاہر ہندو رہے مگر لگتا ہے کہ دل کی عمیق گہرائیوں میں انہوں نے اسلام کو جاگزین کیا تھا۔ مثال کے طور پر پرگنہ کمراز[61] میں ایک برھمن رہتا تھا جو اندر ہامہ میں ایک چشمے کے نزدیک اپنا اکثر وقت غور و فکر میں گزارتا تھا[62]۔ ایک دفعہ اس چشمے سے گزرتے ہوئے نورالدین اس راہب سے بحث میں شامل ہو گئے۔ پوجا سے پہلے سات بار نہانے کے فائدہ پر راہب کی بے تکی گفتگو کے ردعمل میں نورالدین نے کہا کہ "اگر سات مرتبہ نہانے سے کوئی فائدہ ہوتا تو مچھلی اور مگر مچھ ایک جیسا سلوک کرتے۔ اگر خدا ہماری فاقہ کشی سے خوش ہوتا تو مفلوک الحال کبھی برتن میں چاول نہ ڈالتا"[63]۔

اگرچہ برھمن نے نورالدین کے ساتھ قریبی تعلق جاری رکھا مگر اس نے کبھی یہ تاثر نہیں دیا کہ ریشی کے ساتھ میل جول کی وجہ سے اس میں مذہبی تبدیلی آئی ہے۔ تاہم جب وہ بستر مرگ پر تھا تو اس نے اپنے پیروؤں کو اسے ہندو رواج کے بجائے مسلمانوں کی طرح دفنانے کی وصیت کی۔ بابا نصیب کہتے ہیں کہ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ برہمن راہب کے مریدوں کے لئے اس کے

علاوہ اور کوئی چارہ کار نہیں رہا کہ وہ اپنے مذہب سے منہ موڑ کر سماجی زندگی کے اسلامی طریقہ پر اپنے آپ کو ہم آہنگ کریں[۶۴]۔ قبول اسلام کے ایسے ہی منفرد واقعات کے پس منظر میں ریشیوں نے بعد کے زمانے میں ''برہمن مومن'' کا تصور اس قدر پروان چڑھایا کہ وہ نام نہاد مسلمان سے زیادہ خدا کے قریب سمجھا جاتا تھا[۶۵]۔ نورالدین سے منسوب ایک قول بھی اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ نومسلموں نے پرہیز گار ہندوؤں کو نہایت ہی لطیف انداز میں حلقہ بگوش اسلام کرنے کی کوششیں کی[۶۶]۔

لہٰذا غیر مسلموں کو اسلام کی طرف راغب کرانے کے لئے نورالدین کی خدمات میں کوئی کلام نہیں۔ شیخؒ کے حین حیات ہی ان کے مریدوں نے اسلام قبول کروانے کی سرگرمیوں کا آغاز کیا تھا۔ ایک مسلم راہب سوزن جو پیشے کے لحاظ سے جولاہے تھے، نے درخت کے ایک تھوتھے میں تعذیب نفس (self-mortification) کے اپنے معمول کو اس وقت ترک کردیا جب نورالدین نے ان کے انتہائی زُہد وریاضت پر اپنی ناپسندیدگی کا اظہار کیا۔ انہیں تلقین کی گئی کہ وہ ہندو آبادی پر مشتمل ایک گاؤں پران بھون[۶۷] کے لوگوں کے کچھ کام آئیں۔ اس کے بعد سوزن کی ترغیب کے نتیجے میں گاؤں کے سارے باشندوں نے اسلام قبول کیا[۶۸]۔ نورالدین نے رُپ وَن میں لوگوں کی ایک بڑی تعداد کو اپنا مرید بنالیا[۶۹]۔ اس سے قبل مختلف دیہات میں اپنے اسفار کے دوران نورالدین ان ہندو خواتین کو بھی مرید بنانے میں کامیاب ہوگئے، جن کے زہد وریاضت نے خاص طور پر دیگر خواتین کو بھی گرویدہ بنالیا۔ وہ نسبتاً علیحدگی اور عزلت میں لوگوں کی رہبری کرنے کیلئے مردوں سے کچھ کم اہل نہیں تھیں۔ نورالدین کی



تعلیمات کی بدولت ہی خواتین کی مذہبی زندگی کو بھی بہت ہی عزت و احترام کی نظر سے دیکھا جانے لگا۔ اس لئے ان کو تصوف کی راہ پر گامزن مردوں کے برابر پارسا سمجھا جانے لگا۔ جن نامور ہندو خواتین کو نورالدین نے مشرف بہ اسلام کیا۔ ان میں بہت بی بی[1]، دِہت بی بی[2]، شام دید[3]، شنگا بی بی[4] خصوصیت سے قابل ذکر ہیں۔ ان میں سے آخری خاتون، جو پیشہ کے لحاظ سے فاحشہ تھی، کا ولایت کے مقام سے سرفراز ہونا زبردست سماجی اہمیت کا حامل ہے[5]۔

اسلئے اپنے معاصر صوفیاء میں نہ صرف نورالدین کے اعلیٰ ترین مرتبہ نے بلکہ ان کی انسانیت نے برہمنوں اور ناخواندہ لوگوں کو اسلام کی طرف راغب کیا۔ حق تو یہ ہے کہ خاص وعام میں نورالدین کی انسان دوستی، ان کی مذہبی زندگی کا طرۂ امتیاز سمجھی جاتی ہے۔

بے شمار اشعار ہم کو قبول اسلام کے مختلف پہلوؤں کو سمجھنے میں کافی مواد فراہم کرتے ہیں۔ لگتا ہے کہ ان اشعار نے خاص طور پر محنت کش طبقات کے لئے روحانی راحت کے ایک سرچشمہ کے طور پر کام کیا ہے جیسا کہ اس سے پہلے بتایا گیا ہے کہ خدا کی نظر میں محنت کی عظمت کی قدر و قیمت کو عوام میں ذہن نشین کرانے کیلئے نورالدین نے سماجی زندگی کے ہر گوشہ میں گہرے روحانی معنی کی طرف اشارہ کیا۔ لہٰذا وہ اپنے اشعار کی مقبولیت سے عوام کو اسلام کی طرف مائل کرنے میں کامیاب ہو گئے۔

اگرچہ وہ زاہدوں کے تقدس پر مقامی لوگوں کے یقین و اعتقاد سے واقف تھے پھر بھی نورالدین نے اپنے عصر کے جھوٹے دعویداروں کے ریا اور لالچ کو بے نقاب کرنے میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا[6]۔ تاہم لگتا ہے کہ انہوں

نے زُہد کو سماجی جدو جہد کے ساتھ ہم آہنگ کرنے پر زبردست زور دیا ہے یہی وجہ ہے کہ انہوں نے راہ راست کی طرف عوام کی راہنمائی کا کام خاص طور پر اپنے تین ہندو الاصل نامور مریدوں کو سونپ دیا اور جس چیز نے ان ریشیوں کے بے شمار عقیدت مندوں کو تحریک دی، وہ نورالدین کی وہ صلاحیت تھی جس نے ان میں اپنی ہی زبان کے ذریعہ مسائل حیات سے متعلق ایک فلسفیانہ رویہ پیدا کیا۔ اس لئے یہ بات حیران کن نہیں کہ نورالدین کے قریبی خلفاء کے مرید بھی اپنے عاقلانہ مباحثوں سے برہمن راہبوں کو اپنے دائرہ اثر میں لانے میں کامیاب ہوگئے۔ یہاں پر قبول اسلام کے ایسے ہی دو واقعات کی طرف اشارہ کرنا مفید ہوگا۔

کہا جاتا ہے کہ زین الدین کے نامور مُرید شکورالدین، ریشی بننے سے پہلے ایک امیر آدمی تھے۔ جب حقیقت ان پر منکشف ہوگئی[77]، تو انہوں نے ریشیوں کی راہ کی متابعت کرتے ہوئے اپنا مال ومتاع چھوڑ دیا۔ ذاتی کردار کے ذریعہ وہ دریا ریشی[78]، رگی ریشی[79] اور شنگا بی بی[80] کو اپنے حلقۂ اثر میں لانے میں کامیاب ہوگئے۔ دریا ریشی یا دھر سادھو پہلے ایک باعزت برہمن راہب تھے۔ اگرچہ وہ چشمے کے نزدیک ایک مندر میں بت پرستی میں محو رہتے تھے مگر بظاہر شکورالدین کے تقویٰ سے اس قدر متاثر ہوگئے تھے کہ ریشی سے ملاقات کی خواہش ظاہر کی جو پہلے نہیں بخشی گئی۔ ریشی کے انکار کی وجہ سے برہمن کی ان کے مریدوں کے ساتھ بحث ہوئی۔ شکورالدین کے رویہ کو نامناسب قرار دیتے ہوئے برہمن نے ان کے مریدوں پر واضح کیا کہ اس کے اور ریشیوں کے درمیان بہت ہی کم فرق ہے۔ ان کی بنیادی دلیل یہ تھی کہ

انہوں نے بھی ریشیوں کی طرح دنیاوی مال ومتاع سے دست بردار ہو کر اپنے آپ کو اللہ کیلئے وقف کیا ہے۔ مزید برآں یہ اطمینان بخش دلیل پیش کی کہ خدائے واحد پر ایمان لانے والوں کے یہ شایاں شان نہیں کہ وہ دوسروں کے ساتھ بے مہری سے کام لیں۔ شکورالدین نے دھرسادھو کے دلائل سنتے ہی مریدوں کو مہمان کو اندر لے آنے کا حکم دیدیا۔ راہب کے ساتھ بحث و مباحثہ کے دوران ریشی نے انکو بت پرستی کی بے فائدگی پر مطمئن کردیا۔ جس سے بالآخر وہ ریشی سلسلہ میں داخل ہو گئے[۸۲]۔

دھرسادھو کو اسلام کی طرف لینے والے حالات کی محتاط جانچ ہم کو یہ بات یاد دلاتی ہے کہ دور وسطیٰ میں کشمیریوں کی مذہبی زندگی میں زہد وتقویٰ کی کتنی اہمیت تھی۔ یہ حقیقت کہ دولت مند ہندوؤں نے بھی ریشی سلسلہ میں داخل ہونے سے بہت پہلے ترک دنیا کرنے کا فیصلہ کیا تھا، اس بات کا مظہر ہے کہ ایسے افراد کے لئے ریشیوں سے رابطہ کے بعد ان کی برادری میں شامل ہونا مشکل نہیں تھا۔ اصل میں یہ بنیادی طور پر اسلام کی طرف ہندو نومسلموں کی زاہدانہ سمت کا تعین ہے جو اس بات کی وضاحت کرتا ہے کہ بدلے ہوئے مذہبی ماحول میں قدیم ہندو روایت کی کچھ خاص ہیئتوں کو کیوں برقرار رکھا گیا۔

دوسرا واقعہ موضع اتر میں لدامل کے ہاتھوں ایک مندر کے برہمن پروہتوں کے قبول اسلام سے متعلق ہے[۸۳]۔ لدامل خود بھی ایک نومسلم تھے، جو مدت مدید تک ایک چنار کے کھوکھلے تنے کو اپنا مسکن بنانے کے لئے مشہور تھے۔ ان کے کوئی تین ہزار ساٹھ مرید[۸۳-ا] تھے جنکی زمینوں کو زیر کاشت لانے میں وہ ان کی مدد کرتے تھے[۸۴]۔ اگرچہ کہا جاتا ہے کہ ان کی روحانی طاقت سے بہت سے چشمے

پھوٹ پڑے تھے[۸۵]۔ مگر معاصر سماج میں ریشیوں کے اخلاقی اثر ونفوذ کو زیر نظر رکھ کر اپنے بھائی لنکرمل کے ساتھ ان کا رویہ خصوصی تذکرہ کا مستحق ہے۔

بتایا جاتا ہے کہ لنکرمل نے جابرانہ طریقوں سے زبردست مال ودولت اکٹھا کی تھی وہ اپنی اوباشی کی وجہ سے بھی بدنام تھا۔ ایک دفعہ اسے اپنے خدا رسیدہ بھائی سے ملاقات کرنے کا خیال آیا۔ ولی پر اچھا تاثر قائم کرنے کے لئے اس نے درویشانہ پوشاک پہنی۔ اپنے بھائی کو ولیوں کے بھیس میں دیکھ کر لداامل اس قدر ناراض ہوئے کہ انہوں نے اس کے ساتھ بات کرنے سے بھی انکار کردیا۔ ریشی کی بے توجہی سے ذلیل ہوکر لنکرمل غصہ سے بھڑک اٹھا مگر لداامل کے مُریدوں نے اسے تسلی دی اور درویشانہ پوشاک تبدیل کرنے کی صلاح دی۔ اور بے شک لنکرمل کے لباس بدلتے ہی لداامل نے اس کا شفقت آمیز استقبال کیا۔ ولی نے جب ملاقات کا سبب دریافت کیا تو لنکرمل نے توبہ کی خواہش کا اظہار کیا۔ اہم بات یہ ہے کہ صرف اعترافِ گناہ کرنے سے ہی لنکرمل ریشی سلسلہ میں داخلہ نہیں لے سکے بلکہ اس کے بجائے ولی نے اپنے بھائی پر زور دیا کہ اپنے گناہوں کا کفارہ ادا کرنے کا بہترین طریقہ اصلی مالکوں تک اشیاء کو پہنچانا ہے جن کو اس نے اُن سے چھین لیا تھا یا انکی برابر قیمت چکانا ہے۔ اپنے گناہوں کا عملاً کفارہ ادا کرنے کے بعد ہی لنکرمل ریشی سلسلہ میں داخل کئے گئے۔ تاہم لنکرمل کے لئے ریشیوں کے طریقہ پر چلنے کا اصل امتحان اس وقت شروع ہوا جب گزشتہ گناہوں سے مکمل توبہ کرنے کے لئے اسے اپنے مرشد نے گوشہ نشینی میں چالیس روز تک صرف لہسن پر گزارہ کرنے کی ہدایت کی۔ لنکرمل کی بیوی بی بی گنگا اپنے شوہر کی ریاضت اور نفس

کشی سے اس قدر متاثر ہوئی کہ وہ بھی ریشیوں کی برادری میں شامل ہوگئی اور جسمانی خواہشات پر قابو پانے کے ناقابل شکست ارادہ کیلئے عوام میں بڑا نام کمایا[87]۔ کہا جاتا ہے کہ لنکرمل کی انتہائی نفس کُشی دیکھ کر ایک برہمن راہب بھی ان کے کہنے پر حلقہ بگوش اسلام ہوگیا[88]۔

لنکرمل کے قبول اسلام کی کہانی ان لوگوں پر بھی نورالدین اور بعد میں ان کے پیروؤں کے پیش کردہ تلافیٔ مافات کے نظریہ کے گہرے اثرات کی توثیق کرتی ہے جن کا برتاؤ ذاتی اور سماجی اخلاقیات کے مسلمہ اصولوں سے میل نہیں کھاتا تھا۔ تاہم اس سے اس بات کا بھی پتہ چلتا ہے کہ ریشیوں نے صوفیاء کا لباس پہننے کے بجائے باطنی پارسائی کو زبردست اہمیت دی۔ مگر غیر معمولی اہمیت کی حامل بات یہ ہے کہ ریشیوں نے ہر موقعہ پر سماج کے مظلوم اور کچلے ہوئے لوگوں کے کاز کی وکالت کی۔ یہ حقیقت کہ لدامل کے مرید بازدہی یعنی حق داروں کو حق واپس دلانے (restitution) کو یقینی[89] بنانے کیلئے لنکرمل کے ساتھ چلے گئے، ریشیوں کی ان کوششوں کی تصدیق کرتی ہے کہ جن سے وہ بے انصافی کی صورت حال کو ٹھیک کرنے کی کوشش کرتے ہیں، اگرچہ جدید معنی میں وہ ایک عادلانہ نظام قائم نہیں کرتے ہیں۔ حقیقت میں ریشیوں کے زہد وتقویٰ کو نہ صرف زندگی کی مادی آسائیشوں سے انکی ناپسندیدگی کے معنی میں سمجھنے کی ضرورت ہے بلکہ اس سے زیادہ ایک غیر منصفانہ سماجی نظام کے مظالم کے خلاف ایک احتجاج بھی سمجھا جانا چاہئے لگتا ہے کہ ریشیوں کی مسلسل فاقہ کشی بھی غرباء کے مصائب پر ان کی تشویش کو ظاہر کرتی ہے۔

ہم نے جن متعدد صاحب ثروت شخصیات[90] کے برتاؤ (behaviour

patterns) کا مطالعہ کیا ہے اس سے یہ بات عیاں ہے کہ ریشیوں کے زیر اثر ان کے اعمال میں ایسی تدریجی تبدیلی آئی جسکا تعلق انسانی ہمدردی سے تھا۔ بنیادی طور پر صاحب ثروت لوگوں کے اختیاری فقر کی زندگی گزارنے کے عمل کے پس پردہ دو اسباب دکھائی دیتے ہیں۔ایک سماجی استحصال کے آلہ کار ہونے کا احساس جرم، دوسرے قیامت کے روز نہ صرف اپنی قسمت بلکہ غرباء کے مصائب پر بھی تشویش۔ ریشیوں نے کئی معنوں میں غرباء کے حقوق کی حمایت وتائید کے لئے ایک خاموش احتجاج کا آغاز کردیا۔

اس لئے کوئی تعجب نہیں کہ ریشیوں نے اپنی سماجی سرگرمیوں پر شریعت پرست تذکرہ نگاروں سے بھی داد تحسین حاصل کی۔ ان تذکرہ نگاروں میں نقشبندی سلسلہ کے ایک صوفی محمد مراد ٹنگ خصوصی تذکرہ کے مستحق ہیں[91]۔ اپنی گراں بہا تصنیف میں ٹنگ نہ صرف دیگر مراجع میں موجود ریشیوں کے زیر اثر ہندوؤں کے قبول اسلام کے واقعات کی تصدیق کرتے ہیں بلکہ وہ یہ چشم دید تفصیلات بھی پیش کرتے ہیں کہ اٹھارویں صدی تک ہندوؤں میں تدریجی تبدیلی کے لئے کس طرح ریشیوں کی کوششیں مسلسل جاری رہیں۔ مثلاً شیخ داؤد عرف بتہ مالو صاحب[92] سے ملنے والے ایک ہندو نے مسلمان بننے کی خواہش کا اظہار کیا تھا مگر بتہ مالو صاحب کے انتقال کے بعد ہی اس نے اپنے قبول اسلام کا باضابطہ اعلان کیا وہ بتہ مالو صاحب کے قریب ترین ساتھی نور محمد پروانہ کا مرید بن گیا اور قبول اسلام کے بعد شیخ عبدالشکور کا نام اختیار کیا[93]۔ ٹنگ بٹہ مالو صاحب کے ایک اور مرید کے قبول اسلام کا حوالہ دیتے ہیں جو شیخ ونتا پوری کے نام سے مشہور ہوئے[94]۔ ریشی سلسلہ میں داخلہ کے بعد شادی شدہ

زندگی گزارنے کے باوجود ان کی پارسائی نے ٹنگ کو بہت متاثر کیا[95]۔ ٹنگ نجی بابا کے ہاتھوں شیخ عبدالرحیم کے قبول اسلام کا بھی حوالہ دیتے ہیں جو گرہست زندگی بسر کرتے تھے[96]۔ مگر نقشبندی تذکرہ نگار خاص طور پر ناجی بابا کے ایک مرید بابا عبداللہ کے مساجد، پل اور غسل خانہ تعمیر کرانے کے ان کے رول پر بے حد ستائش کرتے ہیں۔

عمومی ملاحظات:

گزشتہ بحث سے یہ ظاہر ہے کہ ریشیوں کو روایتی کشمیری سماج میں ایک امتیازی مقام حاصل تھا۔ ہم نے جن انفرادی یا بعض گروہوں کے قبول اسلام کے معاملات کی جانچ کی ہے، اس سے عوام میں اسلامی ثقافیت (acculturation) کے عمل کی رفتار تیز تر ہوگئی ہوگی۔ اس کی تصدیق ان بہت سی کرامات سے بھی ہوتی ہے جو عوام نے ریشیوں کے ساتھ منسوب کی ہیں۔ تاہم ریشیوں کی روحانی طاقت یا پارسائی کی تاثیر پر عوامی اعتقاد کو تدریجی قبول اسلام کے لئے ایک اہم سبب نہیں سمجھا جانا چاہئے۔ ہندو سنیاسیوں پر ریشیوں کی کراماتی فتوحات کو ان کے سماجی پس منظر اور ایک خاص صورت حال کے اندر سمجھنے کی ضرورت ہے جو قبول اسلام کو بہتر سماجی تعلقات کے انداز میں ہونے کی وضاحت کرتی ہے[98]۔ نورالدین کی شخصیت کے کرشماتی عنصر کے رول (role) کے باوجود اسلام کو اپنے قول و فعل سے عوام کے لئے قابل فہم بنانے کے لئے ان کا اور ان کے رفقاء کا حرکی (dynamic) رول اتنا کلیدی ہے کہ اس پر حد سے زیادہ زور دینے کی ضرورت نہیں۔ ذات پات اور برہمنی رسوم اور رواجوں پر ان کی تنقید نے قدیم سماجی اور مذہبی بندھنوں کو ڈھیلا کرنے میں بڑی

خدمت انجام دی۔ جیسا کہ زبانی روایات سے عکاسی ہوتی ہے نومسلموں کے اسلامیانے (Islamization) کے تصور سے جانچتے ہوئے قبول اسلام کا مطلب ان کے سماجی رتبہ میں نسبتاً بہتری آنا ہے۔ معنی خیز بات یہ ہے کہ نورالدین نے خود سیّد حسین سمنانی[۹۹] لل دید[۱۰۰] سیّد علی ہمدانی[۱۰۱] اور سیّد محمد ہمدانی[۱۰۲] کو نجات دہندہ قرار دیا ہے۔ شیخ کے اشعار کی محتاط جانچ ہم کو یہ بات سمجھنے کے قابل بناتی ہے کہ کس طرح اپنی تخلیقی کوشش سے وہ ایک مختلف ثقافتی ماحول میں اسلامی تعلیمات کی تازہ تفہیم کو آگے بڑھانے کے اہل ہوگئے۔ اسلام کیلئے عزت اور تحسین کے جذبات نہ صرف شیخ کے بے شمار اشعار میں مُنعکس ہیں بلکہ ان مدحیہ اشعار میں بھی اس کی برابر عکاسی ہوتی ہے جو نومسلموں نے قومی سطح پر اپنے روحانی پیشوا (national saint) کے اعزاز میں موزون کئے ہیں[۱۰۳]۔ اسلئے یہ خیال کرنا نامناسب نہیں ہوگا کہ عوام کی اسلامی ثقافیت (acculturation) سے بالآخر ذات زدہ روایتی سماج تدریجی طور اُمّتِ محمدیہؐ میں تبدیل ہوگیا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اسلامی ثقافیت (acculturation) کے عمل سے گزر کر نومسلموں کو نئی مذہبی برادری میں اپنی شناخت نظر آئی جس کے وہ دانستہ یا نادانستہ ارکان بن گئے تھے۔ غرض کہ دورِ وسطیٰ میں کشمیری مسلم سماج کی تشکیل کے پس پردہ خاص طور پر وہ محرکات کام کر رہے تھے جو ذات پات کیخلاف تھے۔

گزشتہ بحث سے یہ بات عیاں ہے کہ اہم ترین سماجی تبدیلی یہ واقعہ ہوئی کہ سماجی شناخت کیلئے اسلام کی تدریجی ترقی عوام کی مرکز توجہ بن گئی تھی۔ ذات آگاہ (caste-conscious) اعلیٰ ذاتوں کے رسوا کن جور و جفا سے گلوخلاصی حاصل کرنے اور اپنے آپ اور اپنی اولاد کو بہتر سماجی رُتبہ دینے کے وہ کیسے اہل

ہوئے؟ اس کا اندازہ "اس گلکاری" سے ہوتی ہے جو انہوں نے نورالدین کے اشعار پر ایک مثالی مسلم کردار کے نمونۂ عمل کے طور پر ایک نسل سے دوسری نسل تک منتقل کرنے کے دوران کی ہے۔ اصل میں نورالدین کے نصیحت آمیز اشعار کی بوقلمونی کے ذریعہ عوام نے اپنے آپ کو آہستہ آہستہ اسلامی طرزِ زندگی کے مطابق ڈھال دیا۔ ریشیوں کے زیر اثر مختلف گروہوں نے "شیخ" کا لقب اختیار کیوں کیا؟ اس کی جانچ یہاں پر مفید مطلب ہے[۱۰۴]۔ اصل میں یہ لقب سماجی رتبے والے صوفی بزرگوں کیلئے استعمال کیا جاتا تھا مگر جس نومسلم نے اپنے مرشد کی متابعت کی، وہ بھی شیخ کہلایا جانے لگا۔ مثلاً شیخ سالارالدین، شیخ بام الدین، شیخ زین الدین، شیخ لطیف الدین، شیخ داناپوری وغیرہ۔ تاہم برہمنی مظالم تلے کراہ رہے لوگوں کی اکثریت کے لئے لفظ "شیخ" کا استعمال نہ صرف شناخت کی اہم نشانی تھا بلکہ مذہبی یکجہتی کی علامت بھی تھا۔ قبل اسلام کے سماج میں اپنے آباء کی پوزیشن سے اپنے آپ کو ممتاز کرنے کیلئے ہندو سماج کے خاکروبوں سمیت نچلے طبقات نے "شیخ" کا لقب اختیار کیا جس سے برہمنوں کو پریشانی ہوئی۔ اس لقب کے اور بھی باریک پہلو ہیں جو سماج کے مظلوم عوام کے اپنے تصور ذات اور قبل اسلام کے سماج سے مخصوص ہیں[۱۰۵]۔

سماجی شناخت (identity) میں نومسلموں کے رُتبہ میں تبدیلی کی مزید توثیق ریشیوں کی برسیوں کے موقع پر لوک رقاصوں کی اداکاری سے ہوتی ہے۔ کسانوں اور زمین داروں کو اسلام کے دائرہ میں لانے کیلئے ریشیوں کے رول کا تجزیہ کرنے کے لئے ان اداکاریوں کی علامتی اہمیت ہے مگر اہم تربات یہ ہے کہ برسیوں کے موقع پر لوگ رقاصوں کی نمایاں موجودگی اور دیہاتیوں کی

ان کے ساتھ عرصہ دراز سے دلچسپی کے معنی یہ ہیں کہ کشمیر میں اسلام کو محض مذہبی اسباب کی بنا پر فروغ حاصل نہیں ہوا بلکہ تاریخ اور عمرانیات کے تناظر میں تبدیلی مذہب کے پیچھے وہ سماجی محرکات تھے جنہوں نے اسلام کی ترقی کی رفتار کو ایک مختلف علاقائی ماحول میں بڑی حد تک متاثر کیا۔ لوک رقاصوں نے اپنے نرالے انداز میں جو مسائل ابھارے ان کا تعلق ایک بندۂ مومن اور معبود حقیقی اور عام خدا پرست شخص اور اس ولی کے درمیان رشتہ سے تھا جس کا براہ راست رابطہ اللہ تعالیٰ سے ہے۔

انہی روابط کی وجہ سے کشمیری زبان کی ایک مذہبی وسیلہ کے طور پر آبیاری کی گئی اور اسلام کا دروازہ ان لوگوں کیلئے وَا ہو گیا جنہیں کلاسیکی عربی اور فارسی کی تعلیم نہیں دی گئی تھی۔ ریشی تحریک کا مجموعی اثر یہ ہوا کہ بھانڈوں، قلابازوں (دنبالی فقیر) وغیرہ کے ذریعہ اسلام بامعنی انداز میں عوام تک پہنچایا گیا چونکہ اس وقت ناخواندہ لوگوں کیلئے واحد ذریعہ تعلیم زبان ہی تھی اسلئے قلابازوں اور گانے والوں کی جماعتیں ابھریں جنہوں نے اساتذہ کا منصب سنبھال لیا۔ اس لئے یہ سمجھنا مشکل نہیں کہ ریشی بزرگوں کے آستانوں پر چہل پہل کے مواقع یا ایام، خوشی منانے یا اقرار نعمت اور ادائے شکر کے دن کیوں ہوتے ہیں؟ ایسے متبرک ایام قبول اسلام کے اس زیرِ ساخت دور کی یاد کے طور پر منائے جاتے ہیں جب عوام نے وہ مذہب اختیار کیا جس نے انسانی مساوات اور اخوت کا اعلان کر دیا۔

اگر چہ مندرجہ بالا بحث دور وسطیٰ کے کشمیر میں متعارض معتقدات و کردار کے درمیان توافق (syncretism) کے وجود پر دلالت کرتی ہے مگر اس کے

ذریعہ تدریجی قبول اسلام کے لئے جو میدان ہموار ہو گیا، اس سے صرف نظر نہیں کیا جانا چاہیئے۔ اس کی عکاسی اسلامی ثقافیت (acculturation) کے عمل سے گزر رہے عوام کے نام رکھنے کے بدلتے ہوئے طریقہ سے بھی ہوتی ہے۔

یہ بات درست ہے کہ بہت سے نومسلموں نے قبائلی نسبت یا پیشہ ورانہ تعلق کو اپنے آخری نام کے طور پر برقرار رکھا مگر دلچسپ بات یہ ہے کہ ان ناموں کی بھی زبردست مقبولیت رہی جن میں مضبوط مذہبی معنی ہوں۔ مثلاً عبدالرحمان، غلام احمد، غلام محمد، غلام حسن وغیرہ واضح مسلمان نام اختیار کر کے اللہ اور آنحضورؐ سے رشتہ استوار کر کے اپنی شناخت کا ادعا قبول اسلام کے عمل میں ایک اہم مذہبی اور شعوری تبدیلی کی نشاندہی کرتا ہے۔ مگر اس پیش رفت کے باوجود قلابازوں ''ڈوموں'' دنبالی فقیر اور ہانجیوں وغیرہ کے ساتھ شادی کے مسئلہ میں برابر امتیاز برتا جاتا رہا۔ تاہم ہندو سماجی ڈھانچے میں ان کے آباء واجداد کی حالت کے مقابلے میں ان کو مذہبی برادری سے خارج کیا گیا نہ انہیں ہمیشہ پیدائشی کمینہ سمجھا گیا۔ حق تو یہ ہے کہ کسی گروہ نے اسلام لانے کے بعد اپنی موجودگی کے سبب ایسے سوالات کو جنم دیا جن کا تعلق کشمیر میں اسلام کی عملی انسان دوستی اور سماجی برابری کے رول سے تھا۔ سنجیدہ نوعیت کے مسائل کے گرد نہ صرف نورالدین کی دلچسپی مرکوز رہی بلکہ ان کے انتقال کے سینکڑوں سال بعد بھی ان کے متبعین نے منصفانہ سماجی نظام کی تلاش جاری رکھی اور بالآخر اپنی تلاش کے دوران انہوں نے ایسے ڈھانچے کی تشکیل کی [۱۰۶]۔

دیہی عوام میں اسلام کے ایک سماجی مذہب کے طور پر ابھرنے سے لازماً ایسے ادارے معرضِ وجود میں آ گئے جنہوں نے بالآخر ترقی پذیر اسلامی سماج

میں زبردست اہمیت حاصل کی۔ جس چیز نے بنیادی طور پر ایسے اداروں کو پروان چڑھانے کی ضرورت پیدا کی وہ خود ثقافیت (acculturation) کا عمل تھا جس نے ان اداروں کے نشوونما کو ٹکراؤ سے زیادہ پرامن ارتقا کے ذریعہ متاثر کیا ۔ بے شک وادی کے طول وعرض میں ریشیوں کے آستانوں کی شکل میں اُبھر آنے والے سماجی ادارے ہندوؤں کے استھانوں سے کہیں زیادہ وسیع اُفق پر چھا گئے۔ اصل میں ناخواندہ عوام نے اپنی برادری کو سماجی لحاظ سے ممتاز دیکھنا شروع کیا' جو آستانوں کے نزدیک مساجد کی شکل میں اپنی مذہبی اساس کے لحاظ سے مکمل تھی۔ بابا نصیب اوران کے رفقاء جیسے متاخر ریشیوں کے زمانے میں ہم یہ سمجھنے کے قابل ہوگئے کہ نومسلم کس طرح خُود بخود مگر محتاط طریقہ سے ملت اسلامیہ کے اراکین ہونے کے تصور پر عمل پیرا ہوگئے۔ آہستہ آہستہ نو مسلموں نے باجماعت نمازوں خاص کر جمعہ کی نماز میں شرکت کی ضرورت کو پوری سنجیدگی سے محسوس کرنا شروع کیا۔ یہ ایک ایسا عمل ہے جس نے فیصلہ کن انداز میں مسلم برادری کو برہمنی سماج سے الگ کردیا۔ باجماعت نمازوں کے مواقع پر ہی اورادفتحیہ، درود، نعتوں وغیرہ کا بلند آواز میں پڑھنے سے نومسلموں نے اپنے مذہب کی آفاقیت کا اعلان کردیا۔ جو قبل اسلام کے کائناتی ڈھانچے میں ان کے آباء واجداد کے پروہت پرستی یا راہب پرستی (deification) سے قطعی طور پر مختلف تھی۔ خدائے رحمان ورحیم کی ہر طرف محیط (all-encompassing) طاقت وقدرت کا لوگوں پر اتنا عمیق اور چھا جانے والا اثر تھا کہ اس کی عظمت اور اس کے آخری پیغمبرؐ کی اونچی آواز میں تعظیم وتکریم کی رسم آج تک کشمیر کی مساجد اور آستانوں میں جاری ہے۔

بُنیادی مواد بشمول آنحضورؐ، نورالدین اوران کے کئی پیروؤں کی مدح میں عوام کے موزوں کیئے گئے بے شمار اشعار کی محتاط جانچ سے بھی یہ ظاہر ہوگا کہ کشمیریوں نے خود اپنی تبدیلیٔ مذہب کو اپنی زندگیوں میں محسوس کی جانے والی اچانک یا ڈرامائی تبدیلی سے زیادہ ایک سماجی عمل تصور کیا۔ بیشک اول الذکر معنی میں صوفیاء کے ساتھ قریبی روابط کی بناء پر بعض افراد نے ضرور اسلام قبول کیا مگر ایسے استثنائی واقعات کی بنیاد پر عوام کی اکثریت کا نمایاں یا ڈرامائی انداز میں اسلام قبول کرنے کا مروجہ نظریہ پیش کرنا غیر دانشمندانہ ہوگا۔ مگر یہ فرض کرلینا زیادہ معقول لگتا ہے کہ صرف مساجد کی تعمیر کی نتیجے میں ہی زرعی سماج کے ان پڑھ عوام وسعت پذیر اسلامی سرحد کے مذہبی نظریہ میں جذب ہو گئے ۔تاہم اس بات پر زور دینے کی ضرورت ہے کہ مساجد میں بھی ریشیوں اور دیگر صوفیاء کے تذکرے کشمیری مسلم سماج کے اقدار میں راہنمائی کے ذرائع بنے رہے۔ کشمیر میں اسلامی الٰہیات (theology) کی بنیاد ہمیشہ کمزور رہنے کے وجوہ میں سے ایک وجہ دیہاتی عوام میں نورالدین کی صوفیانہ شاعری کی مقبولیت بھی قرار دی جاسکتی ہے۔

غرض کہ متعدد تاریخی وثقافتی وجوہ کی بناء پر ریشیوں کو ایک نمونہ عمل کا رول نبھانا پڑا۔ نومسلم آبادی نے اُن کی طرف ایک نمونہ عمل کی حیثیت کے علاوہ آستانوں اور اپنی برادری کی شناخت کے نگہبانوں کی حیثیت سے بھی دیکھا۔ مزید اہمیت کی حامل یہ چیز ہے کہ اولیاء کے احترام کے نتیجے میں عوام نے ریشیوں اور اُن کے آستانوں سے وابستہ مجاوروں کو نہ صرف اپنی قوم کے تاریخی تشخص کے نگہبانوں کی حیثیت سے دیکھا بلکہ ان کو علماء کا بھی درجہ دے دیا۔

اس پیش رفت کا نتیجہ یہ نکلا کہ قوت واقتدار غیر تقرر یافتہ مولویوں کے ہاتھوں میں مرکوز ہو گیا جو عموماً حقیر دنیاوی مفادات کیلئے استعمال کیا گیا۔ اس لئے اس بات پر حیرانگی نہیں ہونی چاہئے کہ اسلامیانے (islamization) کے عمل کے مختلف ابعاد (dimension) اور پیچیدگیاں اصل میں گزشتہ صدی کے اختتام پر اس وقت سامنے آگئیں جب کشمیر میں اہل حدیث تحریک کے اصلاحی مشن کا آغاز ہوا۔ اس تحریک کا اساسی نقطہ توحید ہے۔ اس تحریک کے نزدیک توحید پرستی کا یہ تقاضا ہے کہ کشمیری مسلمان اپنی وفاداری اور عشق کا اظہار آستانوں کے بجائے فقط اللہ تعالیٰ کی ذات سے کریں۔ اہل حدیث حضرات کی نظر میں کشمیری مسلمان آستانوں کے ساتھ گہری عقیدت کی بنا پر صحیح مسلمان نہیں ہیں۔ اگرچہ اہل حدیث تحریک نے کشمیری مسلمانوں کی اولیاء اللہ سے عقیدت کے تئیں کوئی انقلابی تبدیلی نہیں لائی پھر بھی اس بات سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ جدید دور میں اس تحریک نے کشمیری مسلمانوں میں توحید کے شعور کو بڑی حد تک اُجاگر کرنے میں ایک اہم رول ادا کیا۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ اگر ایک طرف قبول اسلام (conversion) کا تاریخی اور عمرانی عمل جو اولیاء اللہ اور ان کے متبرک مقامات کے زیر اثر شعوری یا غیر شعوری طور پر کشمیری سماج کے مختلف گروہوں اور قبیلوں کے افراد میں چار صدیوں کے دوران جاری رہا اسکو پایۂ تکمیل تک پہنچانے میں اہل حدیث تحریک نے توحید پرستی پر زور دیکر ایک اہم رول ادا کیا۔

الغرض تاریخ کے نقطہ نظر سے عوام کا مکمل طور پر اسلام میں انجذاب (absorption) کسی طور پر بھی ناپا نہیں جاسکتا۔ اگرچہ ایسا کرنے کی کوششیں

مسلسل جاری ہیں۔قرآنی نقطہ نگاہ سے بھی دیکھتے ہوئے اللہ تعالیٰ کے سامنے مکمل دست برداری اور اسلام پر ایمان' سماج اور مذہب کے مابین باہمی تفاعل (interaction) کی دلالت کرتے ہیں جو ہم کو ایک مسلسل اور ختم نہ ہونے والے عمل کی حیثیت سے دکھائی دیتا ہے جس میں انسان اپنے آپ کو نسل پرستی کی تنگ نائیوں سے باہر نکال کر آفاقیت اور انسان دوستی کے اتھاہ سمندر کی اور لے جاتا ہے۔



حوالے اور حواشی

۱۔ باب سوم شیخ نورالدین کا سماجی اور مذہبی ماحول

۲۔ ان میں لچھم ریشی، دیتی ریشی، بہت بی بی، سنگا بی بی، رتن ریشی، سنگھی ریشی، روپی ریشی، لداہل، لنکرمل، گنگا بی بی، وتر تھاکر، لدی کتور، شنکر ریشی، ہنکر ریشی، شوگا ریشی، نیمی ریشی، رتی ریشی، زوگی ریشی، نُنی ریشی، سونتی ریشی وغیرہ کے نام لئے جاسکتے ہیں۔

۳۔ عوام میں برہمن پروہتوں کے خلاف بے اطمینانی پیدا کرنے میں لل دید کے رول پر پہلے ہی بحث کی گئی ہے۔ دیکھئے بابا سوم : شیخ نورالدین کا سماجی اور مذہبی ماحول

۴۔ دیکھئے آگے۔

۵۔ بابا کمال، ریشی نامہ، بابا خلیل، روضت الریاضات

۶۔ دیکھئے اسد اللہ آفاقی، آئینہ حق، ص ص 216-217

۷۔ چندن یار شاید کلہن کی چندر بھگا ہے۔ اس ندی کا حوالہ دیتے ہوئے کشمیری مورخ رقم طراز ہے۔ ''جب وہ (جیاپیڈا) تکموُلیا کی زمین پر قابض ہورہا تھا تو اس نے سنا کہ جب وہ چندر بھگا کے کنارے پر تھا، ننانوے برہمنوں نے اس ندی کے پانی میں موت مانگی تھی (**راج ترنگنی**، سٹاین، ج،ا،5،638)۔ کشمیری برہمنوں کی مقبول یاترا کے مرکز کے طور پر تُل مُل کے بڑے چشمے کی اہمیت کیلئے دیکھئے ایضاً ج، 1، ص 178، نوٹ 638

۸۔ بابا نصیب کے مطابق شرہ یار سرینگر میں کوہِ سلیمان (شنکراچاریہ پہاڑی) کے دامن میں واقع ہے۔ دیکھئے **نورنامہ** ورق 199۔ حسن اسے شِوا پارہ قرار دیتا ہے۔ دیکھئے **اسرار الاخیار** (اردو ترجمہ) ص 126۔

۹۔ حسن کے بقول یہ سرینگر کی ایک بستی چھتہ بل میں واقع ہے، دیکھئے **اسرار الاخیار**، ص، 126

۱۰۔ اس سے مراد مشہور جھیل وُلر ہے۔

۱۱۔ کھادن یار ضلع بارہمولہ میں واقع ہے۔

۱۲۔ بمزو (بام زو) کی قدیم تاریخ کے لئے دیکھئے:

Rajatarangini (Stein) Vol. 1 part II P 165 n , part VI notes,177,178, II,p 465.

۱۳۔ بُمز وکا گاؤں اننت ناگ (اسلام آباد) سے دس میل کی دوری پر واقع ہے۔

۱۴۔ بابا نصیب' کتاب مذکور' ورق 98،ا۔108،ا۔ب؛ بابا کمال، کتاب مذکور ص ص 75-87؛ بابا خلیل کتاب مذکور ص ص 270-294؛

۱۵۔ بابا نصیب کے مطابق (کتاب مذکور، ورق 103) شیخ اور برہمن کے درمیان سات دن تک بحث جاری رہی۔ اس ملاقات کے بارے میں سیّد علی کی تفصیلات بھی (تاریخ کشمیر، ورق 32۔ب۔33۔ا؛ 37۔ب۔38،ا۔ب) مفید ہیں اور بلاشبہ ان میں تازگی اور اصلیت موجود ہے۔ بابا کمال اور بابا خلیل اس بحث کی تفصیل پیش کرتے ہیں۔

۱۶۔ سیّد علی، کتاب مذکور، اوراق 38۔ا۔ب؛ بابا نصیب، کتاب مذکور، اوراق 104ب۔105،ا؛ مشکواتی، **اسرار الابرار**، اوراق 85ب۔86،ا؛ بابا کمال، کتاب مذکورہ ص ص 75-87؛ بابا خلیل، کتاب مذکور، ص ص 270-294

۱۷۔ بابا خلیل، کتاب مذکور، ص ص 270-294؛ بابا کمال، کتاب مذکور ص ص 75-87

۱۸۔ اٹھارویں صدی کے ایک مصنف عوام پر بام الدین کے سماجی اثرات کی توثیق درج ذیل شعر میں کرتے ہیں۔

هادی خلق شُد برائے خدا

سخت بسیاری آشنایے خدا

دیکھئے سعد اللہ شاہ آبادی، باغ سلیمان، ورق 183۔

۱۹۔ نصیب، کتاب مذکور، ورق، 126۔ا؛ مشکواتی، کتاب مذکور، ورق 88،ا۔
شاہ آبادی، کتاب تاریخ، ورق 107،ا؛ وہاب، کتاب مذکور، ورق 168ب

۲۰۔ اگر چہ یہ کہنے میں سیّد علی متاخر مورخوں اور تذکرہ نویسوں سے زیادہ قابل بھروسہ ہیں کہ بام الدین ''ود پل ہاک'' (dispesacus inermis) اور سبزیاں کھاتے تھے تاہم وہ بھی اس ولی کی سنگ خوری کی عادت کا حوالہ دیتے ہیں۔ سید علی' کتاب مذکور ورق 38ب۔

۲۱۔ بُمز و کے جنوب میں ایک میل دور مارتنڈ کے لئے مقدس تیرتھ واقع ہے جسے قدیم زمانے سے کشمیر کے مقدس مقامات میں آج تک نمایاں مقام حاصل ہے۔ اس کی نمایاں خصوصیت ایک عظیم الشان چشمہ ہے (جس کی روایتی طور دو (یعنی کملا اور ومِلا) کی حیثیت سے نمائندگی کی جاتی ہے) جسے ایک قدیم اسطور سورج دیوتا۔ مارتنڈ کی ولادت کیساتھ جوڑ دیتا ہے۔ اور تیرتھ کی زیارت کیلئے بار بار یاتریوں کے ہجوم آتے ہیں اور یہ ہندوستان میں بھی مشہور ہے'' اس تیرتھ کا مقبول نام بَــوَن ہے جو 'بَنک' سے ماخوذ ہے اور جس کے معنی پاکیزہ بستی کے ہیں۔ عظیم بادشاہ للتا دیتا (700-736ء) نے اس تیرتھ کے صدر نشین دیوتا کے اعزاز میں

ایک مندر تعمیر کیا اس مندر کے پُر ہیبت کھنڈرات اننت ناگ کی طرف پھیلے ہوئے بڑے اڈر کے شمالی سرے
کے نزدیک بوَن کے جنوب مشرق میں ایک میل سے زیادہ علاقہ پر پھیلے ہوئے ہیں۔
دیکھئے *Rajatarangni(Stein)* Vol. II, pp 465-66

۲۲۔ بابا کمال، کتاب مذکور ص ص 75-87؛ بابا خلیل، کتاب مذکور، ص ص 270-94

۲۳۔ تُلی رینہ اور شیخ کے درمیان مباحثہ کا تذکرہ بابا کمال (کتاب مذکور ص ص 87-88) نے اختصار سے کیا ہے تاہم بابا خلیل شیخ اور قبائلی رہنما کے درمیان ہوئی بحث کو بڑی تفصیل کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔ دیکھئے خلیل، کتاب مذکورہ ص ص 300-308

۲۴۔ کشمیر کے جنوب مشرق میں بالائی چناب پر وادی کشتواڑ واقع ہے۔ کشتواڑ کے حکمران، سلاطین کشمیر کے ساتھ ازدواجی رشتوں میں منسلک ہوتے تھے اور عموماً ان کی حکمرانی تسلیم کرتے تھے۔

۲۵۔ بابا نصیب، کتاب مذکور اوراق 12۔اب؛ مشکواتی، کتاب مذکور ورق 90۔ب؛ زیا سنگھ کی تبدیلیٔ مذہب سے متعلق سیّد علی کا بیان قدرے مختلف ہے۔ اسکے مطابق زیا کی والدہ نے کشتواڑ میں اپنے آبائی مذہب کو ترک کردینا مناسب نہیں سمجھا بلکہ وادی کشمیر میں داخل ہونے پر اسلام قبول کرنے کا قول وقرار کیا۔ ایضاً

۲۶۔ دیکھئے وہاب بھی، کتاب مذکور، اوراق 171۔ب 172۔ا

۲۷۔ دیدہ مری، **واقعات کشمیر**، ص 64

۲۸۔ ملا محمد صبور، **خوارق السالکین**، ورق 42۔ا

۲۹۔ ڈاکٹر محمد رمضان جو مگھرمل باغ سرینگر میں مصنف کے جوار میں رہتے تھے۔ ایک امریکی خاتون مسز ہیوگن (Mrs. Hugan) کے بارے میں لکھتے ہیں کہ اس خاتون نے ان کے مُرشد محمد امین قریشی کے ہاتھوں کسی قدر عجیب حالات میں اسلام قبول کیا۔ تفصیلات کے لئے دیکھئے محمد رمضان، **نورعرفان**، سرینگر، 1973ء۔ ص ص 15-20

۳۰۔ زین الدّین کا دلکش آستانہ وادیٔ لدر کی پہاڑی کی چوٹی پر واقع ہے۔

۳۱۔ **برج نور**، ص 258

۳۲۔ سیّد علی، کتاب مذکور، اوراق 36، ا، ب؛ بابا نصیب، کتاب مذکور، اوراق 133 اب 140 اب

۳۳۔ ابوالفضل، **آئین اکبری**، ج 2 ص ص 172-173

۳۴۔ Walter Lawrence, *The Valley of Kashmir* , p 288

۳۵۔ ایک لمبی اور تنگ وادی کا نام جو کشمیر کے جنوب مشرق میں واقع ہے جس سے یہ سر بفلک پہاڑوں کے ایک بڑے سلسلہ سے علاحدہ کی جاتی ہے۔

اس کی سمت تقریباً شمال جنوب کی طرف ہے۔اس کی لمبائی چالیس میل اور اوسط چوڑائی ایک چوتھائی میل سے زیادہ نہیں۔ مرو اور وڈوَن کے درمیان پھیلی ہوئی یہ تقریباً ایک تنگ گھاٹی ہے۔ جس کے اطراف ڈھلوان ہیں اور زیادہ تر بدلوٗ درختوں سے ڈھکے ہوئے ہیں۔

۳۶۔ دیکھئے بابا نصیب' کتاب مذکور ورق 141، ا۔؛ سعد اللہ شاہ آبادی کے مطابق لدی رینہ تبدیلیٔ مذہب سے پہلے فقراء کی خدمت کیا کرتے تھے۔شاہ آبادی، کتاب مذکور؛ ورق 108 اب۔

۳۷۔ حسن، کتاب مذکور، ص 132؛ نصیب دیکھئے کتاب مذکور، 141۔ا۔

۳۸۔ مشکواتی، کتاب مذکور، ورق 96،ا۔

۳۹۔ بابا نصیب، کتاب مذکور، ورق 141۔ا۔

۴۰۔ مشکواتی، کتاب مذکور، ورق 96،ا۔

۴۱۔ دیکھئے باب پنجم: نورالدین کا مذہبی فکر

۴۲۔ وادی کے علاقۂ کمراز کا ایک پرگنہ

۴۳۔ سیّد علی، کتاب مذکور، ورق 140؛ بابا نصیب، کتاب مذکور، ورق 141۔ا؛ مشکواتی کتاب مذکور، ورق 97ب؛ دیدہ مری، کتاب مذکور، ورق، 25،ا؛ شاہ آبادی، کتاب مذکور، اوراق 108۔ا،ب۔

۴۴۔ پوشکر جدید ضلع بڈگام میں واقع ہے اور موضع بیرو سے زیادہ دور نہیں۔

۴۵۔ اس بات کی وافر شہادت دستیاب ہے کہ نورالدین نے دریہ گام میں سنگی گنائی کے گھر میں اپنے بارہ سالہ قیام کے دوران دودھ پر گزارہ کیا۔ دیکھئے سیّد علی، کتاب مذکور، ورق 33۔ا؛

۴۶۔ بابا نصیب، کتاب مذکور، اوراق 44،اب، بابا خلیل بھی دیکھئے، کتاب مذکور ص ص 321-324

۴۷۔ بابا خلیل، کتاب مذکور، ص ص 321-324

۴۸۔ دیکھئے باب پنجم نورالدین کا مذہبی فکر

۴۹۔ بابا نصیب، کتاب مذکور، اوراق 59 ب۔60،ا

۵۰۔ ایضاً؛ آنند کول بامزے کا ان اشعار کا لفظی ترجمہ یوں ہے:
''گل فروش کا ڈیل، (وہ گھاس جس سے گلدستہ باندھ لیا جاتا ہے) نیچی ذات کا ہے۔ نہ ٹٹو، نہ مویشی اور نا ہی گائے اسے کھائیگی۔ جب یہ بادشاہ کے سر پر پہنچ جائیگا تب یہ نچلی ذات کا کہاں دکھائی دیگا۔

The Indian Antiquary, Vol. LIX,1930,p 28

۵۱۔ دیکھئے باب پنجم: نورالدین کا مذہبی فکر

۵۲۔ ڈاکٹر ترلوکی ناتھ گنجو کو شاید یہ منفرد اعزاز حاصل ہے کہ ان کے پاس شیخ نورالدین کی صوفیانہ شاعری کا

ایک قیمتی مخطوطہ موجود ہے۔ یہ مخطوطہ شاردا رسم خط میں لکھا گیا ہے اور چار سو سال پرانا ہے۔ جب ڈاکٹر گنجو اس صدی کے پانچویں دہے کے ابتدائی سالوں میں صفاپور میں ایک اسکول میں بحیثیت مدرس متعین تھے' اس وقت ایک مسلمان خاندان نے اس مخطوطہ کو انہیں تحفہ میں دیا۔ لگتا ہے کہ اس مخطوطہ کو اس کے کاتب پنڈت کرشن راز دان نے اصل نسخہ سے نقل کیا ہے۔ معنی خیز بات یہ ہے کہ راز دان اپنے باطنی احساسات کو مخفی نہیں رکھتے وہ کہتے ہیں کہ نورالدین کے اشعار کو نقل کرنا اسکی ذاتی تسکین اور بصیرت کا ایک سرچشمہ تھا۔ اس مخطوطہ کے حاصل کرنے والے ڈاکٹر گنجو کے مطابق یہ مخطوطہ عنایت کرنے والے خاندان کو اب بھی اس جداعلیٰ کا نام یاد ہے جس نے صدیوں پہلے یقین کامل کی بنیاد پر اسلام قبول کیا تھا۔

۵۳۔ کت پنڈت کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس نے نورالدین کے اشعار اوراق توز پر لکھے تھے، باباخلیل' کتاب مذکور ص 35۔

۵۴۔ بابا کمال، کتاب مذکور ص ص 90-91؛ باباخلیل، کتاب مذکور، ص ص 324-325؛ بابا نصیب بھی دیکھئے، کتاب مذکور اوراق 53ب-154۔

۵۵۔ باباخلیل، کتاب مذکور، ص 325؛ مسکین، **تحایف الابرار فی ذکر اولیائے اخیار** ص 108

۵۶۔ دیکھئے اوپر

۵۷۔ وادی میں کئی مسلم خاندانوں کے بارے میں مصنف نے جو تحقیق کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں ایسے خاندان موجود ہیں جو اب بھی اپنے آباء واجداد کے بخوشی قبول اسلام کی یاد قائم رکھے ہوئے ہیں۔

۵۸۔ کُلیات، ص 47؛ باباخلیل بھی دیکھئے، کتاب مذکور، ص 372۔

۵۹۔ آنجہانی شخص کے لئے شراد کی رسم ساتویں پُشت تک انجام دی جاتی ہے۔
تفصیلات کیلئے: Lawrence , *The Valley of Kashmir*, p 63

۶۰۔ بابا نصیب، کتاب مذکور، اوراق 61ب-62ب؛ باباخلیل، کتاب مذکورہ ص ص 372-74

۶۱۔ ایسا لگتا ہے کہ اکبر کے دور میں اُتر، لولاب، ہمل اور مچی پورہ کمراج (کمراز) کے بڑے پرگنہ میں شامل تھے' دیکھئے ابوالفضل آئین اکبری' ص 317۔

۶۲۔ بابا نصیب، کتاب مذکور، اوراق 60ب، 161؛ خلیل، کتاب مذکور، ص 467

۶۳۔ Parimoo, *Unity in Diversity*, p 269-270

۶۴۔ بابا نصیب، کتاب مذکور، اوراق 60ب-161؛

۶۵۔ آنجہانی ہندوؤں کی جانب بابا نصیب کے رویہ کیلئے دیکھئے باب ششم:

ریشی تحریک کے تئیں صوفی سلاسل کا موقف

۶۶۔ ''کینہہ ڈرِ ریژھ، کینہہ ڈذ یژھ۔ کچھ (پنڈت) اُنکے ساتھ منسوب شرک کیوجہ سے آگ کی چتا کے سپرد کیئے گئے۔ مگر کچھ واقعی عشق الٰہی کی آگ میں جل گئے۔

۶۷۔ یہ جدید بَـوَن ہے جو ضلع اننت ناگ میں واقع ہے دیکھئے بہاء الدین متو؛ (کتاب مذکور ص ص 157-59) تذکرہ نگار کا یہ بیان کہ ولی کے زیر اثر بوَن کی ساری بستی نے ایک سال کے اندر اندر اسلام قبول کیا، اصل میں برہمن پروہتوں سے عوام کے الگ ہونے کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ بون آج بھی کشمیری پنڈتوں کی مقدس جگہ کے طور پر برقرار ہے۔

۶۸۔ سعد اللہ شاہ آبادی' کتاب مذکور' اوراق 99، اب؛ بہاء الدین متو، کتاب مذکور ص ص 157، 159؛ خلیل، کتاب مذکور ص ص 358-59؛ بابا کمال بھی دیکھئے۔ کتاب مذکور، ص ص 104-5۔

۶۹۔ یہ چرار شریف میں شیخ نورالدین کے مقبرے سے تقریباً ایک میل کی دوری پر واقع ہے۔

۷۰۔ سعد اللہ شاہ آبادی، کتاب مذکور اوراق 102 ا، ب؛ بہاء الدین متو' ریشی نامہ ص 203؛ خلیل، کتاب مذکور ص 570۔ کہا جاتا ہے کہ شیخ نے رُپہ ون میں ایک مسجد بھی تعمیر کی تھی۔ ایضاً

۷۱۔ دیکھئے ضمیمہ کشمیر کی صوفیات؛ مسکین، کتاب مذکور ص 110

۷۲۔ ایضاً

۷۳۔ مسکینؔ، کتاب مذکور، ص 109، شیخ نورالدین کے انتقال پر شام دید کے مرثیہ کے لئے دیکھئے ضمیمہ

۷۴۔ وہاب، کتاب مذکور اوراق 158 ب-160 ،ا؛ مسکینؔ، کتاب مذکور ص 110۔

۷۵۔ تفصیلات کیلئے دیکھئے باب ہشتم: کرامات اور اساطیر کے اجتماعی البعاد

۷۶۔ کلیات، ص ص 94,773-95 دیکھئے خلیل بھی، کتاب مذکور ص 362-366

۷۷۔ مشکواتی، کتاب مذکور، اوراق 106 ب-107 ،ا؛ وہاب، کتاب مذکور، ورق 176 ب۔ کمال، کتاب مذکور، ص 295۔

۷۸۔ سید علی، کتاب مذکور، ورق 144۔

۷۹۔ سیّد علی، کتاب مذکور، ورق 44 ب؛ بابا نصیب، کتاب مذکور' ورق 16 ،ا مشکواتی، کتاب مذکور، ورق 108 ،ا۔

۸۰۔ شاہ آبادی، کتاب مذکور، ورق 111 ،ا؛ وہاب، کتاب مذکور، ورق 117 ،ا؛ مسکین، کتاب مذکور ص 118

۸۱۔ وہاب، کتاب مذکور اوراق 176 ب-177 ،ا؛ مسکین، کتاب مذکور ورق 118۔

۸۲۔ بابا نصیب، کتاب مذکور، اوراق ا، ب، رفیقی صاحب کا یہ بیان غلط ہے کہ مشکواتی کو دھرسادھو کے قبول

اسلام کے بارے میں تردُّد ہے۔(Sufism in Kashmir p 192 n)
حقیقت یہ ہے کہ اس سلسلہ میں نصیب کے بیان کی توثیق کرتے ہوئے مشکواتی محض اس قدر لکھتا ہے کہ کہ بعض کے خیال میں دھر ساد ھو نے اسلام قبول نہیں کیا۔دیکھئے مشکواتی، کتاب مذکور ورق 107 ب۔
تاہم ریشیوں پر قدیم ترین ماخذ سید علی واضح طور پر بیان کرتا ہے کہ دھر ساد ھو کو شکور الدین نے مشرف با اسلام کیا۔دیکھئے سید علی' کتاب مذکور' ورق 44،ا۔دیکھئے صبور بھی، کتاب مذکور ورق 46ب؛ وہاب، کتاب مذکور ورق 177،ا؛ خلیل کتاب مذکور ص ص788-89

۸۳۔ دیکھئے اوپر

۸۳:ا۔بابا نصیب ،کتاب مذکور ، ورق 166؛ تاہم مشکواتی (کتاب مذکور ورق 110،ا) بابا لُدامل کے 3030 مریدوں کا حوالہ دیتے ہیں

۸۴۔ مشکواتی، کتاب مذکور، ورق 110ب

۸۵۔ بابا نصیب (کتاب مذکور، ورق 166ب) اور مشکواتی (کتاب مذکور، ورق 11،ا) صرف ایک چشمہ کا حوالہ دیتے ہیں مگر کئی چشموں کی موجودگی کے بارے میں حُسن کا بیان مبالغہ آمیز ہے۔

۸۶۔ بابا نصیب، کتاب مذکور، اوراق 167،ا،ب؛ بابا کمال بھی دیکھئے، کتاب مذکور ص ص 93-94؛ بابا خلیل، کتاب مذکور ص ص783-84

۸۷۔ بابا نصیب، کتاب مذکور اوراق 167ب۔168،ا؛ خلیل، کتاب مذکور ص785

۸۸۔ بابا نصیب کتاب مذکور، اوراق168ب۔169،ا؛

۸۹۔ ایضاً، ورق167،ا۔

۹۰۔ لطیف الدین، پیام الدین، جوگی رینہ، شکور الدین اور دیگر ریشیوں کی ایک بڑی تعداد متمول گھرانوں سے تعلق رکھتی تھی۔

۹۱۔ ان کے سوانحی خاکے کے لئے دیکھئے اسرار الاخیار (اردو ترجمہ) ص ص298-299

۹۲۔ ان کی حیات کے لئے دیکھئے، ذکر شیخ داوٗد (مجہول المصنف) آر۔پی۔او نمبر2987

۹۳۔ ننگ، **تحفت الفقراء**، ورق61،ا

۹۴۔ ایضاً، ورق61،ا۔

۹۵۔ ایضاً

۹۶۔ ایضاً اوراق-89ب۔190

۹۷۔ ایضاً، ورق92ب

۹۸۔ دیکھئے باب ہفتم: کرامات اور اساطیر کے اجتماعی البعاد

۹۹۔ کلیات، ص ص 22-23

۱۰۰۔ دیکھئے باب سوم: شیخ نورالدین کا سماجی اور مذہبی ماحول

۱۰۱۔ کلیات ص 36

۱۰۲۔ وہاب، کتاب مذکور؛ ورق 109 ب

۱۰۳۔ لارنس (Lawrence) نے نورالدین کے لئے ''قومی ولی'' (National Saint) کی اصطلاح بجاطور پر استعمال کی ہے۔ دیکھئے لارنس کتاب مذکور ص 287

۱۰۴۔ والٹر لارنس جنہیں کمشنر بندوبست (Settlement Commissioner) کی حیثیت سے وادی کشمیر کا گہرا علم تھا، بجاطور پر لکھتے ہیں کہ ''دیہات کی عظیم اکثریت کہ جس نے ''شیخ'' ذات اختیار کی ہے قدیم ہندوؤں کی اولاد ہیں'' اور گزشتہ صدی کے آخر پر ان کی سماجی پوزیشن کے بارے میں وہ لکھتے ہیں کہ ''وادی کے ''شیخ'' مسلمانوں نے کچھ وقت تک قبول اسلام کے بعد دروں زواجیت (endogamy) اور بروں زواجیت (exogamy) کے بعض ہندو رواجوں کو قائم رکھا ہوگا۔ مگر اب ان رواجوں کا کوئی نام ونشان باقی نہیں اور مختلف قبائلی نام (کرام) نام سے زیادہ کچھ بھی نہیں۔ شادی بیاہ پر کوئی پابندی نہیں۔ تانترے ذات (کرام) کا مسلمان یا تو تانترے لڑکی سے شادی کرسکتا ہے یا گاؤں کی کسی اور دوشیزہ سے بشرطیکہ وہ کسی زمیندار گھرانے سے تعلق رکھتی ہو''۔ ایضاً ص 306۔

۱۰۵۔ یہ بات لائق توجہ ہے کہ اُنیسویں صدی کے آخر تحقیر پیشوں کے لوگ اپنے لئے اعلیٰ نام اختیار کررہے تھے۔ اس کی مکمل تائید اس حقیقت سے ہوتی ہے، کہ وادی کے کشتی باشوں نے احترام کی علامت کے طور پر آہستہ آہستہ ڈار ''ذات'' (کرام) اختیار کی، جس سے زمینداروں کے خواص یعنی اصلی دامروں کو کوفت ہوئی جو اسلام کے زیرِ ساخت دور میں اسلامی طرزِ زندگی میں جذب ہوگئے تھے۔

۱۰۶۔ اگرچہ لارنس، اسلامی ثقافیت (acculturation) کے عمل کی گہری سماجی پیچیدگیوں کو سمجھ نہ سکے تاہم ایک ذہین مُشاہد کی حیثیت سے وہ کشمیری مسلمانوں کے ''سماجی نظام'' کو ''مسرت بخش طور'' لچکدار قرار دینے سے قاصر نہیں رہتے۔ اس لئے وہ کچھ معاملات کی چشم دید شہادت فراہم کرتے ہیں جس میں کشتی بان زراعت کا پیشہ اختیار کرکے نہ صرف زرعی خاندانوں سے ہمسری کا دعویٰ کرسکتے تھے بلکہ ان کے ساتھ ازدواجی تعلقات بھی استوار کرسکتے تھے۔ اسی طرح ملامت زدہ ڈوم (ذات)، جسکو نورالدین نے اپنے اشعار میں رفعت عطا کی ہے، اپنے لئے پنڈت کا لقب اختیار کرسکتا تھا (لارنس کتاب مذکور، ص 307) جس پر برہمن سخت غضب آلودہ ہوتے تھے۔ ہمارے زمانے میں سماجی قالب کس قدر ڈھیلا پڑ گیا ہے اس

کی توضیح اب اس راہنمائی سے ہوتی ہے جو کشمیری مسلمانوں کو بعض ذی عزت شخصیات سے فراہم ہوتی ہے جن کے آباء واجداد نے نان سازی جیسے روایتاً حقیر پیشے اختیار کئے ہوئے تھے' اصل میں کشمیر کے طول وعرض میں مسلم نانبائیوں کا محترم نام ''صوفی'' اختیار کرنا اس حقیقت کی مزید توثیق کرتا ہے کہ قبول اسلام نے نچلے طبقات کے لئے گاؤں کی رُسوا کن زندگی سے گلوخلاصی حاصل کرنے کے لئے ایک وسیلہ فراہم کیا۔



باب ہشتم

کرامات اور اساطیر کے اجتماعی ابعاد

کرامات عام طور پر طبعی (physical) دنیا میں ایسے انفرادی واقعات کی طرف اشارہ کرتی ہیں جو بظاہر تمام معلوم انسانی قاعدوں کی خلاف ورزی کرتی ہیں۔ یا ربّانی یا بالا فطری (supernatural) سبب کی طرف منسوب کی جاتی ہیں۔ اگرچہ عام طور پر یہی تصوّر کیا جاتا ہے کہ کرامات کی کوئی تاریخی بنیاد (historical foundation) نہیں ہوتی پھر بھی دورِ وُسطیٰ کی کُتب تاریخ اور تذکروں میں موجود اولیاء اللہ کے بالا فطری (supernatural) عطیات یا کمالات پر مدح سرائی ہم کو اس بات پر آمادہ کرتی ہے کہ ہم انسانی ماحول کے اس سب سے کم مطالعہ کئے گئے پہلو کی تحقیق و تفتیش (enquiry) کریں۔ صدیوں سے کرامات کے ظہور پر متواتر زور نے عقیدہ کے ایک مخصوص سانچہ کی تشکیل کی ہے جس کی حدود کے اندر لوگوں کے ایک گروہ کا انفرادی اور اجتماعی برتاؤ محدود ہے۔ ایسے اذہان کی امتیازی خصوصیت اسلام اور اس کے اولیاء کے ساتھ ان کا جذباتی لگاؤ ہے۔ کرامات کی قدر و قیمت کو کم کرنے کی جدید ذہن کی کسی بھی کوشش کو عام طور پر مسلمان نفرت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ حقیقت میں ایسی کوئی بھی کوشش اسلام پر ایک حملہ اور اس کی برگزیدہ شخصیات کی بے حرمتی تصور کی جاتی ہے۔ اسلئے ہم مسلم ذہن پر کرامات کے گہرے اثرات کے پس منظر میں ان مفروضہ بالافطری مظاہر قدرت (supernatural phenomena) کا ایک خالص تاریخی مطالعہ کرنے کی کوشش کرینگے۔

بنیادی نوعیت کے دوسوال فوراً تجزیہ (analysis) اور توجہ کیلئے ذہن میں آتے ہیں۔ ایک یہ کہ اسلام کی مذہبی تاریخ میں کرامات کے حقیقی معنی کیا ہیں؟ دوسرے

یہ کہ کیا کشمیر میں اسلام کی کامیابی صوفیاء کے خرقِ عادت کمالات (miraculous feats) کی مرہون ہے؟[1]

قران میں کہیں بھی اسکا ذکر نہیں ہے کہ اسلام اپنی کامیابی کیلئے آنحضور ﷺ کے پیش کردہ معجزات کا مرہون ہے۔ اصل میں پیغمبر ﷺ نے کبھی معجزات دکھانے کی طاقت کا دعویٰ نہیں کیا اور نہ اپنی نبوت کو ثابت کرنے کیلئے آپ ﷺ نے دانستہ طور عجائبات کا مظاہرہ کیا۔ تاہم جس چیز نے زبردست مسلم اکثریت کو پیغمبرؐ صاحب سے معجزات منسوب کرنے کی طرف اگوائی کی وہ آپ ﷺ کی مقدس شخصیت تھی جس کی طرف خود قران کئی مواقع پر اشارہ کرتا ہے۔ لہٰذا شق قمر[2]، غزوۂ بدر کے موقع پر مسلمانوں کو دی جانے والی خدائی امداد[3]، آنحضور ﷺ کی معراج[4] اور سب سے بڑھ کر ایک اُمّی پیغمبر ﷺ پر قرآن کے نزول جیسے واقعات کا حوالہ دیا جاتا ہے جو کمالِ انسانی کی رسائی سے ماوراء سمجھے جاتے ہیں۔ اس کے علاوہ مستند تصانیف میں موجود متعدد احادیث ایسے معجزات کا حوالہ دیتی ہیں جو آنحضور ﷺ نے اپنے اصحاب کی موجودگی میں انجام دئے[5]۔

آنحضور ﷺ اور آپ ﷺ سے قبل انبیاء کے محیر العقول واقعات کو نمایاں کرنے کیلئے علماء اسلام نے پیغمبروں کے محیر العقول واقعات کو ''معجزات'' کے زُمرے میں رکھا ہے جبکہ اولیاء کے خوارق کو ''کرامات'' کا نام دیا ہے۔ اشعری الٰہیات (theology) کے عروج کے نمائندہ صاحبِ تقویٰ بزرگ، امام غزالیؒ نے اس موضوع پر اپنے استاد امام الحرمین الجُوینی کے نقطہ نظر کو واضح کرتے ہوئے اولیاء اللہ کی کرامات دکھانے کی صلاحیت کا نہایت عمدگی سے دفاع کیا

ہے۔ بعد ازاں فخر الدین الرازیؒ نے بعض قرانی آیات کی بنیاد پر ''دلائل کا ایک ذخیرہ تیار کیا''، جس سے انہوں نے اولیاء کی کرامات دکھانے کی طاقت پر یقین کرنے کیلئے تائید حاصل کی [7]۔ یہاں تک کہ نامور مورخ ابن خلدون بھی کرامات کی حقیقت پر قارئین کو راغب کرنے کے لئے دلائل پیش کرنے میں علمائے الٰہیات سے پیچھے نہیں رہے [8]۔

''کرامات'' کے لفظی معنی کرم فرمائی، نیکی یا احسان کے ہیں مگر اصطلاحاً اس سے ایسے حیران کن واقعات مراد لئے جاتے ہیں جن کا مظاہرہ اولیاء اللہ نے نہ صرف اپنی ولایت کے ثبوت کے طور پر بلکہ عوام کی بھلائی کے لئے کیا ہے [9]۔ اس اصطلاح کے باطنی معنی کی وضاحت کرنے کیلئے اس بات پر زور دینے کی ضرورت ہے کہ کرامت نہ صرف ولی کے ذریعہ انجام دیا گیا مکمل طور پر بالا فطری کرتب ہے بلکہ دراصل یہ اللہ کے فضل سے انسانی عمل کے ذریعہ ظہور پذیر ہوتا ہے۔ اولیاء اللہ سے منسوب کرامات کو بالا فطری مظاہرِ قدرت کے طور پر سمجھنے کی ضرورت نہیں بلکہ ان کا بنیادی اور موقع ومحل کے سانچے کے اندر اندر مطالعہ کیا جانا چاہئے۔ اس کے بعد ہی مسلمانوں کی زندگی پر ان کے اثر ونفوذ کے زیرِ نظر وہ مذہبی اور سماجی تاریخ میں ایک عجیب وغریب واقعہ کے طور پر دکھائی دیتے ہیں۔ کرامات دو معنی میں تاریخی ادب (historical literature) کی حدود میں آتی ہیں۔ ایک اس لئے کہ وہ تاریخ کی حدود میں وقوع پذیر ہوتی ہیں۔ دوسرے اس لئے کہ وہ بلا واسطہ یا بلواسطہ تاریخ کے اندر سے ہی ظہور پذیر ہوتی ہیں۔ دوسرے الفاظ میں کرامات انسانی تجربات کے اندر سے ہی جلوہ گر ہوتی ہیں اور بلاشبہ ذہن، خیال کی دنیا میں پرواز نہیں کرسکتا

جب تک یہ کسی انسانی تجربہ سے جڑا ہوا نہ ہو۔اسی تعلق کے لحاظ سے ہم نے تذکروں میں وافر مقدار میں موجود کرامات سے تاریخی معنی لینے کی سعی کی ہے۔ مگر اس بات کی وضاحت کی جانی چاہیئے کہ تذکرہ جاتی ادب (hagiographical literature) کی تشریح وتوضیح کیلئے تاریخی تجزیہ (analysis) ہمیشہ کافی نہیں ہوگا۔اس قسم کے ادب میں بار بار آنے والا موضوع صوفی کی روحانیت ہے۔صوفی کی کرامات خواب اور مختلف مذہبی تجربات چشم دید گواہوں کے ذریعہ قلم بند کئے جاتے ہیں۔لگتا ہے کہ ایسے تجربات کی روایت میں مبالغہ آرائی سے کام لیا گیا ہے۔مگر مورخین کو اپنی تحقیقات کے ایک حصے کے طور پر ظاہری آثار اور علامات (appearances) پر پوری طرح غور وفکر کرنا چاہیئے۔جن میں سے کچھ ان کی معیاری قوت کے پیش نظر لائق تفتیش ہیں۔ ہنری کوربن (Henry Corbin) ''کے خیال میں مظاہر قدرت سے مربوط نادر الظہور حقائق (Phenomenological truth) ایسے آثار (appearences) ہیں[10]۔چنانچہ صوفی پر خواب[11]، مکاشفہ اور مراقبہ[12] میں منکشف ہونے والی حقیقت مورخ پر صوفی کے وجودی تجربہ (existential experience) کا مطالعہ کرنے کی زائد ذمہ داری ڈال دیتی ہے۔ صوفی کا یہ وجودی[13] تجربہ اس دور کے عوام کے اجتماعی شعور وآگہی پر اپنی طاقت اور اثر ونفوذ کی بناء پر اہم ہے۔جس دور کو ہم دورِ وسطیٰ کا نام دیتے ہیں۔

یہ طے کرنا کہ کرامات میں سے کونسی سچی ہے اور کون سی جھوٹی؟ مورّخ کے دائرہ اختیار سے باہر ہے۔تاہم اولیاء کی کرامات پر عوام کے محکم اعتقاد کے پیشِ نظر محض عقل کی بنیاد پر انکی وقوع پذیری کو مسترد کردینا خطرناک ہوگا کیونکہ

ایسا کر کے ہم مضبوط روایت پر زور زبردستی (violence) کرنے کے مرتکب ہو نگے حتیٰ کہ فرانسیسی دبستانِ تاریخ (French Annales) کے نقطہ نظر سے بھی (جو سارے سماج کو اپنی پوری تفصیل کے ساتھ اور باہمی روابط اور سرگرمیوں کو زیرِنظر رکھ کر سمجھنے کے موقف پر کاربند ہے[۱۴]) عوامی شعور وآگہی پر اپنے منطقی تجزیہ کی ذہانت کو مسلط کر دینا غیر تاریخی ہوگا۔ حقیقت یہ ہے کہ تاریخ کے ایک خاص دور میں لگتا ہے کہ کرامات سازی نے خود معاصر حقیقت کی تخلیق بھی کی ہے اور تشریح بھی۔ معروضی حقیقت یہ ہے کہ سماج کی تاریخ کے ایک نازک موڑ پر کرامات بذات خود دخل انداز ہوگئیں۔

دور وسطیٰ کے تذکرہ نویس اور مورخ اولیاء کی کرامات دکھانے کی صلاحیت سے خوب واقف تھے۔ انہوں نے معاصر مسائل کو زیر بحث لانے کیلئے کرامات پر یقین کی روایت کو مفید بنانے میں اہم رول ادا کیا۔ منتقلی کے اس عمل کے دوران کرامات پر روایتی اعتقاد جامد عمل کے بجائے ایک حُرکی (dynamic) عمل بن گیا۔ اس عمل کے دوران بیان شدہ واقعات، ان کو دی گئی اہمیت یا اہل نظر کے ذریعہ ان کے درمیان قائم کردہ باہمی ربط بے فائدہ نہیں تھا۔

یہاں پر ہمارے لئے یہ ضروری ہے کہ مشاہدہ شدہ حقائق اور ان کی تشریح وتوجیہہ کے درمیان فرق کو سمجھنے کی کوشش کریں۔ اس پس منظر میں تشریح دوسری قسم کی سماجی حقیقت کا روپ دھار لیتی ہے۔ اس قسم کی توضیح وتشریح اس بات کی شہادت فراہم کرتی ہے کہ کرامت سے متعلق اولین راوی بلکہ غالباً اس کے تمام معاصرین نے بھی، کس طرح کچھ خاص واقعات کی توجیہہ کی یا ان پر اپنا

ردعمل دکھایا۔اس طرح کرامات کے دانشمندانہ استعمال سے مورخ صوفیاء کے سماجی رول پر سماج کے مختلف طبقات کے معاصر ردعمل کی تصویر کشی کرنے کے قابل بن جاتا ہے۔

ہمارا مقصد نورالدین اوران کے سلسلہ کے کچھ مشہور ومعروف رفقاء سے منسوب کرامات کو ثابت کرنا نہیں ہے نہ انکے مستند ہونے پر شکوک پیدا کرنا ہے بلکہ ایک معروضی واقعہ کے معنی یا سچائی کو سمجھنا ہے جو واقعات کی بھول بھلیوں میں کھوگئی ہے۔ایسا کرنے سے ہمارا مقصد نہ صرف کرامات کی ساخت سے متعلق ایک ضعیف البصر (myopic vision) فروگذاشت کو درست کرنا ہے بلکہ سماجی حقائق کو بھی آشکارا کرنا ہے جو مورّخ کی ''اصل'' ''خالص'' اور ''ارضی'' حقائق کی تلاش میں سرگردان ہونے کی وجہ سے ہنوز مخفی رہے ہیں۔تاہم ہم ریشیوں کی صرف ان کرامات کے تجزیہ تک ہی اپنی تحقیق محدود رکھیں گے جن سے لگتا ہے کہ عہدوسطیٰ کے مسائل کو نئے معنی عطا ہوئے ہیں۔

نوُرالدین کی روحانیت کی تصویر کشی کرنے والی کہانیاں اوران کے اکثر مستند اشعار کی جب احتیاط کے ساتھ تفتیش کی جاتی ہے تو وہ حیران کن حد تک مربوط دکھائی دیتے ہیں۔اگرچہ اس امکان کو مکمل طور پر خارج از بحث قرار نہیں دیا جاسکتا کہ ایسی کہانیاں نورالدین کے اقوال سے ہی گڑھی گئی ہوں۔ تاہم یہ بالکل ناممکن ہے کہ ایسا کوئی قول یا کرامت انکے ساتھ منسوب کی جائے جس کی جڑیں معاصر سماج کے اقدار اوران کے پیغام کی آفاقیت کی عوامی سمجھ میں پیوست نہ ہوں۔اس پس منظر میں ایک صاحب ثروت شخص کے بیٹے کے ریشی سلسلہ میں داخلہ سے متعلق واقعہ کئی باتوں کو آشکارا کرتا ہے۔

بدہضمی (dyspepsia) میں مبتلا نصر الدین اپنے دولت مند والدین کے ذریعہ نورالدین کے سامنے لائے گئے ۔ کیونکہ اس لڑکے کو ''ابدالوں کی ایک جماعت'' نے خواب میں بتلا دیا تھا کہ اس کی طویل بیماری کو صرف یہی ولی (نورالدین) ہی ٹھیک کر سکتے ہیں ۔ ولی کے نام پوچھے جانے پر جوان لڑکے نے جواب دیا ''میں نصر ہوں اور میری عرفیت پہلوان ہے'' اس پر ریشی نے اِرشاد فرمایا ''کیا تم اپنے شاندار لقبکی ساکھ کے مطابق زندگی بسر کرتے ہو؟'' نصر الدّین نے جواب دیا ''اگر آپ کا کرم شامل حال رہا تو ایسا ہی کرونگا'' چنانچہ نورالدین نے اپنے ایک مرید کو اس علیل لڑکے کے لئے چاول کی ایک رکابی پیش کرنے کا حکم دیدیا، جو اس مریض لڑکے نے چٹ کردی ۔ جون ہی جوان ملاقاتی نے اپنا کھانا ختم کیا، اس نے اپنے اندر ایک روحانی تغیر محسوس کیا اور اپنے والدین کو الوداع کہتے ہوئے کہا ''میں نے اپنے طبیب کو پالیا ہے'' [۱۵] اپنے بیٹے کی اچانک تبدیلی پر حواس باختہ ہو کر پریشان حال والدین نے اسے بتا دیا کہ اس کے بغیر تو ان کی زندگی افسردہ بن جائیگی ۔ مگر اس نے جواب دیا ''زندگی کو پُرمسّرت بنانے کیلئے اللہ کیساتھ لو لگاؤ'' [۱۶] اس طرح نصر الدین نے ترکِ دُنیا کیا اور اپنے مرشد کے انتقال تک، ان کے قریبی ساتھی رہے۔

نصر الدین کو ترک دنیا کی طرف لے جانے والے حالات کو اس مقبول مکالمے کے ساتھ ملا کر پڑھا جانا چاہیے جس کے بارے میں مشہور ہے کہ یہ انہوں نے اپنے مرشد کے ساتھ کیا تھا ۔ نورالدین اور ان کے امیر مرید کے درمیان مکالمہ پندرھویں صدی کے کشمیری سماج کی عادات اور سماجی عدم

مساوات میں پیدائشی انتشار کو منکشف کرتا ہے۔

روحانی تربیت کے دوران بھی جب مرید نے دوبارہ دنیاوی زندگی کی طرف لوٹ جانا چاہا تو ان کے آقا نے انہیں یوں جواب دیا:

''اے نصر! اپنی نیند کو ختم کردو۔

مالک کس کیلئے ریت کو سونے کے سکوں میں بدل دیگا؟

اکثر لوگ کھانے کے گرسنہ ہوتے ہیں۔

صرف اچھے لوگ ہی دکھ محسوس کرتے ہیں۔ خدا نے اس کا حکم دیا ہے تا کہ کچھ لوگ عقوبتِ نفس اور ریاضت اختیار کریں۔

نوشتہ تقدیر کون مٹا سکتا ہے''[۱۷]۔

نصر الدین اپنے مرشد کے اس جواب سے کہ مصیبت ہی اپنے آپ سے وفاداری کا سب سے یقینی ذریعہ ہے' کی گہرائی کو سمجھ نہ سکے۔ یہ سمجھنے میں ناکام ہونے پر کہ مصیبت ریشیوں کیلئے خدائی غذا ہے، جوان مرید نے اس تذلیل واہانت پر گفتگو شروع کی' جس کا شکار غریبوں کو نہ صرف امیروں سے بلکہ اپنے رشتہ داروں سے بھی ہونا پڑتا ہے''۔ مگر جب تک دنیاوی مال ومتاع کا خیال نصر الدین کے دماغ پر چھایا رہا۔ استاد نے اپنے شاگرد کے شکوک کو رفع کرنے میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا۔ حتیٰ کہ انھوں نے بے توجہی برتنے والے شاگرد کی سرزنش بھی کی[۱۸]۔

''اے نصر! میں تم کو کیا بتاؤں اور تم کیا سنو گے؟

اے خوابیدہ شخص! بیدار ہو جاؤ اور سنو!

جب تم یہاں سے جاؤ گے تم اس کو آنے سے پہلے ہی سنو گے۔

اگر تم اس بات کو یہاں نہ سنو گے تو تم یقیناً اسکو وہاں سنو گے [19]"

شیخ نے مزید کہا:

"ایک دُنبہ ہل کا بوجھ برداشت نہیں کر سکتا۔ نہ ہی ایک شکرہ شاہین کی طرح شکار کر سکتا ہے۔

پانی کو دھوپ میں رکھنے سے دہی جم نہیں سکتا۔ نہ ہی ایک بے وقوف حکمت کی باتیں سن لے گا [20]۔

اپنی عدم توجہی پر ڈانٹ کھانے پر بالآخر نصرالدین نے اپنے مرشد کے الفاظ کی گہرائی کا ادراک کیا۔ استاد سے مدد کی التجا کرتے ہوئے انہوں نے کہا:

"اے میرے مرشد! آپ سایہ دار بیدوں کے جُھنڈ کی طرح ہیں۔
مجھے زندگی کے سمندر کو پار کرنے کا راستہ ضرور دکھایئے [21]"

نورالدینؒ نے جواب اس طرح دیا:

"وہی گناہوں سے اپنے آپ کو بچا سکتا ہے جو پُند سنز کی باتیں سنتا ہے
تم کو فاعل اور فعل کے دوہرے پن کو ترک کر کے بحرِ حیات کو پار کرنا ہے" [22]

انہوں نے نصرالدین کو اپنے اندر تقویٰ، انکسار، اعتدال کے اوصاف پیدا کر کے شریعت کی پیروی کرنے کی ہدایت کی [23]۔

نصرالدین کی بسیار خوری کی طرف اشارہ کرتے ہوئے انہوں نے کہا:

"اتنا ہی کھاؤ، جتنا تم کو تنومند رکھ سکے۔ بسیار خوری یقیناً تم کو بیمار بنا دے گی"۔

نجاست سے بھرا ہوا انسانی جسم پھول کی طرح نرم و نازک ہے۔ اس کی

طرف شاہی درخت دیودار کی حیثیت سے مت دیکھو"۔[۲۴]

نورالدینؒ کی باتوں نے نصرالدین پر مطلوبہ اثر کیا۔ جنھوں نے نفس کی خواہشات کو کچل ڈالنے کیلئے روزہ کو ایک باقاعدہ معمول بنا ڈالا۔ یہاں تک کہ انہوں نے قابلِ رشک صفات کے حامل ریشی کی حیثیت سے اپنے آپ کو ممتاز کیا۔ تذکرہ جاتی ادب ان کے راکھ کو پانی کے ساتھ ملا کر روزہ افطار کرنے کی ناقابل یقین کہانیوں سے بھرا پڑا ہے[۲۵]۔ لگتا ہے کہ بعد میں وہ اپنے مرشد کی ہدایت پر معتدل خوراک پر گذارہ کرتے تھے اگرچہ ایک تاریخ میں قدیم ترین تحریری تذکرہ کے مطابق ان کی معمول کی غذا چاول کے سودانے تھے۔[۲۶]

نورالدین سے منسوب کرامات سے بظاہر اُبھرنے والی روایت کی ایک تفصیلی جانچ ایک خاص اجتماعی سوچ کی حقیقت کی غماز ہے۔ ایسے حقائق تاریخ اور وقت سے باہر نہیں، ان کی حقیقت تاریخی تغیّرات کے غیر منقطع سلسلہ میں رہنے والے عوام کی نفسیات (psyche) کی گہرائیوں میں مضمر ہوتی ہے۔ جنکی نمایاں خصوصیت مبالغہ آمیز انداز میں انسانی شخصیت کا ایک مستند و معیاری (classical) ماڈل پیدا کرنا تھا یعنی ایک ایسا نمونہ جس میں ایک فرد کو احساس ذات کے ساتھ ساتھ سماج کے ایک فرد ہونے کا بھی احساس ہو۔ ہمیں نصرالدین کے ناقابل یقین کمالات سے متعلق تذکرہ نویسوں کے غیر محتاط بیانات کو لغوی معنی میں لینے کے بجائے ایک پیچ در پیچ نفسیاتی و تاریخی عمل (complex psyco-historical process) کے ایک حصہ کے طور پر مجازی معنوں میں لینا چاہیئے۔ اس کا ادراک کرنے کیلئے دورِ وسطیٰ کی ثقافت اور سوچ کی

تفصیلی جانچ کی ضرورت ہے جو روایتی (traditional) ثقافتی تاریخ کے محدود طریقوں سے بالا ہے۔

ریشیوں کیساتھ منسوب کرامات کا سلسلہ بے شک یہاں زیر بحث لائی گئی کرامات سے کہیں زیادہ وسیع ہے۔ تاہم اس بات کو واضح کرنے کی ضرورت ہے کہ ریشی سلسلہ کی بالیدگی اور زندہ رہنے کی صلاحیت کو محض کرامات کی تفصیلات منتقل کرنے سے ہی نہیں، بلکہ اس سے زیادہ اہم بات یہ ہے کہ وسیع تر سماجی صورتِ حال سے انکے تعلق کی وجہ سے ان کو یقینی بنایا گیا۔ اس عمل میں خاص طور پر اُس گروہ کی اخلاقیات (ethics) اور نظریہ کی مسلسل معنویت پر زور دینا شامل ہے جس کو کارل مین ہیم (Karl Mannheim) نے وقت کا اجتماعی مقصد قرار دیا ہے[۲۷]۔

نورالدینؒ سے منسوب دوسری کرامت ایک صاحب ثروت شخص سے متعلق ہے۔ جس نے ریشی سے اس پُر تکلف کھانے کو تناول کرنے کی درخواست کی، جو اس نے خاص طور پر انہی کیلئے تیار کیا تھا۔ اگرچہ ریشی نے انکار کیا مگر ملاقاتی بضد رہا۔ غضب ناک ہو کر ریشی نے کھانے کی طرف نگاہ کی، جو نجاست میں تبدیل ہو گیا۔ امیر شخص ششدر رہ گیا مگر اس کے بعد نورالدین نے اسکو سمجھا دیا کہ ناجائز طریقوں سے حاصل شدہ کسی بھی چیز کو چھونا تک ریشی کیلئے جائز نہیں۔ یہ کرامت دیکھ کر امیر شخص کو دوسروں کے حقوق غصب کرنے کے اپنے برتاؤ پر پشیمانی ہوئی اور توبہ کرنے کے بعد نورالدینؒ کے مریدوں میں شامل ہو گیا[۲۸]۔

مذکورہ بالا کہانی ایک مثال ہے کہ نورالدین کی سماجی تعلیمات[۲۹] سے متعلق

ایک سادہ سا واقعہ ان کے انتقال کے بعد ڈیڑھ سو سال کے قلیل عرصہ میں کس طرح ایک تفصیلی اسطور یا کرامت بن گیا۔ سماج کی مقدس اور پاکیزہ شبیہہ کو واضح کرتے ہوئے اپنے روحانی پیشوا کی تعلیمات سے سرشار' تذکرہ نگاروں نے نورالدین کو انسانی اوصاف کے بہترین نمونہ کے طور پر پیش کیا ہے جو محبت الٰہی، ظالموں سے نفرت، غربا کے ساتھ رافت وہمدردی اور سب سے بڑھکر ایسی کسی بھی چیز کے کھانے سے انتہائی پرہیز کے لئے مشہور تھے جس کے ناجائز ہونے میں دور کا بھی شائبہ ہو۔

لہٰذا یہ بات واضح ہے کہ اگر اسطوری (legendary) شہادت کا بین السطور مطالعہ نہ کیا جائے تو اس کے سماجی مواد کے ضائع ہونے کا ہمیشہ خطرہ رہیگا۔ اس پس منظر میں ہم ریشی سلسلہ میں ایک طوائف کے داخلہ کی کہانی کی جانچ کرینگے۔

ایک دفعہ سلطان کشمیر اِشبر میں سکونت پذیر ایک نیک برہمن سادھو سے ملاقات کیلئے چلے گئے[۳۰]۔ برہمن نے معزز مہمان سے ملنے سے انکار کردیا۔ بادشاہ اسے اپنی توہین سمجھ کر برہمن کے غرور کو خاک میں ملادینے کیلئے نامور حسین وجمیل طوائف یاوَن مژ[۳۱] کو اسکے پاس بھیج دیا۔ برہمن پہلے تو طوائف کو ملاقات دینے کیلئے راضی نہ ہوئے مگر یاوَن مژ نے مرید بننے کا بہانہ بنایا جسکے نتیجہ میں وہ اسکے جمال کا شکار ہوگیا۔ معزز سادھو کے بہک جانے سے اس کے مرید تمسخر کا نشانہ بن گئے۔ اسلئے اس کا انتقام لینے کیلئے انہوں نے نورالدینؒ کی شبیہہ کو مسخ کرنے کیلئے اسی طوائف کی خدمات حاصل کیں۔

جب یاون مژ ریشی کے قریب آگئی، اسے واپس چلے جانے کیلئے کہا

گیا۔ جب وہ بضد رہی تو مشتعل نورالدین نے محض ایک ہی نگاہ سے اس کو نوے سالہ بڑھیا بنادیا۔[۳۲]

اس سوال سے قطع نظر کہ آیا سلطان سکندر جیسا شریعت پسند حکمران یا اس کا مشہور فرزند بڈشاہ ایسے ناپاک ہتھکنڈے استعمال کر سکتے تھے' یہ کہانی اس حقیقت کی توضیح کرتی ہے کہ اسلام نے اس سماج کے اندر زبردست سماجی اور اخلاقی بے چینی کو جنم دیا جو برہمن طبقہ کے تقدس کے مسلّمہ تصورات سے متصف تھی۔ حقیقتاً اس کہانی کی اصل نورالدینؒ کی مصلحانہ تبلیغی سرگرمیوں کے دور سے تعلق رکھتی ہے۔ اس کی عکاسی ریشی کی اس ملامت سے ہوتی ہے جو درج ذیل اشعار میں انہوں نے اس طوائف کی کی ہے

"تم اپنی ماں سے آخر پر پیدا ہوئی
وہ بھی اللہ کی مہربانی سے
ایک صاف ستھرے جسم کے ساتھ تم ادھر ادھر گھومی تم اپنی بھلائی سمجھ لوگی'
اپنی دیوانہ بنانے والی جوانی کے باوجود[۳۳]
دور جنگل میں تم ایک وحشی (جانور) کی طرح آگئی۔
اس سے تمہارا بہت بھلا ہو گیا۔
تم اب گھاس کی رسی کے مانند بن گئی ہو۔
اپنی بھلائی سمجھ لوگی اپنی دیوانہ بنانے والی جوانی کے باوجود[۳۴]
وہ بدکار لوگ کون تھے' جنہوں نے تم کو ایسا کرنے کی صلاح دی' انہیں
ناٹک گھر کا راہنما ہونا چاہئے تھا۔
تم ایک پتھر کی مانند گناہوں کے (سمندر) کی گہرائی میں غرق ہو گئی ہو۔

تم اپنی بھلائی سمجھ لوگی اپنی دیوانہ بنانے والی جوانی کے باوجود[۳۵]
جب تک تم سماج کے قابل تھی۔
تم نے آخرت کے لئے ایک کوڑی بھی نہیں کمائی
اب تمہارا ڈھانچہ ایندھن کی ترازو میں تولا جائیگا۔
تم اپنی بھلائی سمجھ لوگی اپنی دیوانہ بنانے والی جوانی کے باوجود[۳۶]
تم نے مرشد کی ہدایت کو عزیز نہیں رکھا۔
تم اتنی سرکشی سے کیوں گناہ کا ارتکاب کر رہی ہو؟
جب بوڑھی ہو جاؤ گی تب تو تم نیک کام کروگی۔
تم اپنی بھلائی سمجھ لوگی اپنی دیوانہ بنانے والی جوانی کے باوجود[۳۷]
وہ تم کو روتے اور چیختے ہوئے لائینگے۔
چونکہ تم جنگل میں خوشی سے آ گئی ہو۔
تمہارے عاشق اس وقت تمہیں کیسے پہچان لینگے؟
تم اپنی بھلائی سمجھ لوگی اپنی دیوانہ بنانے والی جوانی کے باوجود[۳۸]
تم شباب کی رعنائیوں اور دلبرائیوں کے ساتھ چلتی ہوئی آئی۔
تم یہاں (اسلئے) آ گئی تا کہ میں بھی تمہیں چاہوں۔
افسوس! کہ تم نے اشبر کے سادھو کو لوٹ لیا ہے۔
اپنا بھلا محسوس کرو اے جوانی سے مخمور[۳۹]۔
تم نے دن یا رات ہونے کی پرواہی نہ کی
اور تمہارے آنے سے قبل ہی ہمارے پاس اطلاع پہنچ گئی
لہٰذا تم نے اپنے آپ ہی کو لوٹ لیا ہے

اے شباب سے مخمور! اپنے بھلے کا احساس کرو[۴۰]
تم نے کس نیک سادھو کو لوٹ لیا ہے؟
وہاں جانچ کرنے پر تم گھنٹی کے دھات کی طرح آواز دو گی
اے بدکار عورت! اب تم میرے پیچھے پڑھ گئی
اپنی بھلائی سمجھ لو گی اپنی دیوانہ بنانے والی جوانی کے باوجود[۴۱]
تم نے نیکیوں کے کتنے ہی پلوں کو مسمار کیا ہے؟
اور کتنے ہی ریشیوں کے ذہنوں کو پریشان کیا ہے؟
اب تم اپنی جوانی کھو بیٹھو گی[۴۲]۔ اپنی دیوانہ بنانے والی جوانی کے باوجود
(اپنی بھلائی) سمجھ لو گی
تم کس کی بیٹی ہو؟
ہم پہلے ہی جان چکے ہیں۔
تم مجھ غریب کو کیوں لوٹ لینے آئی ہو؟
اپنی بھلائی سمجھ لو! اے شباب میں دیوانہ عورت[۴۳]
تمہاری حالت سے میں بالکل ناواقف ہوں۔
اور پوری خیر خواہی سے (ہی) تمہاری سرزنش کرتا ہوں
اے خدا! مجھے اس کل یگ سے بچا[۴۴]
اپنی بھلائی سمجھ لو! اے شباب میں دیوانہ (عورت)''[۴۵]

ہم ایک اہم سوال پر غور کرینگے کہ یہ اشعار کس حد تک مستند ہیں؟ ان اشعار کی ساخت میں سنسکرت الفاظ کی کثرت ہے[۴۶]۔ ان بکثرت سنسکرت الفاظ میں سے خاص طور پر درج ذیل کا ذکر کیا جاتا ہے۔

ایمبی (امبا ،ماں) ہرا (شو،خدا)، کائے (جسم) ،دایک (مشیر ،خبر رساں) نایک ، نایکا (راہنما، رہبر) رنگن (رنگا، تمثیل گھر کا اسٹیج) ، سدھا (سادھو، سنت) وِتسی (وچیا، جانچ، امتحان) دُہت (دختر، بیٹی) سوا ایٹشی (سوا اِچھا نیک ارادوں کے ساتھ) سِوا ایک لاحقہ ہے جسکے معنی ''اچھے'' کے ہیں۔ یہ کوا (بُرا) کی ضد ہے۔ بگی (بھگوان ۔خدا) کلا کی (کالکا۔کل یُگ) گور (گرُو، استاد) کرییی (نیک کام)۔ معنی خیز بات یہ ہے کہ یہ اشعار ایسی کسی ''گل کاری'' پر دلالت نہیں کرتے جو نورالدین کے کچھ نصیحت آمیز اشعار میں عام ہے۔ یہ کہ ان اشعار نے اپنا اصلی مفہوم برقرار رکھا ہے، عربی اور فارسی کے بہت ہی کم الفاظ کے استعمال سے ظاہر ہوتا ہے۔ جیسے ''قدرت سے'' (قدرت اللہ کی عنایت) حالس (حال ۔حالت)۔

نورالدینؒ کے منتخب اشعار کے بابا نصیب کے ابتدائی مختصر مجموعہ میں ریشی کا طوائف سے تنبیہ آمیز خطاب شامل [۴۷] ہے۔ تاہم ان اشعار کی بابا نصیب کی تشریح کی جانچ کرتے ہوئے ہمیں اس مکالمہ کی دو سطحوں میں فرق کرنا چاہئے: (۱)۔ واقعات جو بیان کئے گئے ہیں اور (۲)۔ مشاہدہ کرنے والے کے ذریعہ ان کو دی گئی اہمیت یا ان کے درمیان قائم کیا گیا باہمی ربط۔ گوان کی تشریح بھی ایک دوسری قسم کا تاریخی واقعہ ہے۔ مگر یہ بات معنی خیز ہے کہ ایک طوائف کا نورالدین کی مرید بننے کا سادہ واقعہ کرامت سے کم واقعہ کے طور پر بیان نہیں کیا جاتا۔ اس کے علاوہ تذکرہ جاتی ادب [۴۸] میں طوائف کی توبہ اور ولایت کے مقام پر اس کی سرفرازی اس غیر معمولی اہمیت پر دلالت کرتی ہے جو نومسلم آبادی نے خود نورالدین کو ایک ایسے صوفی کی حیثیت سے دی ہے جو دور

وسطیٰ کے کشمیری سماج کے حقیر ترین طبقات تک کے سماجی مقام کو بلند کرنے کی تبلیغ کے رنگ میں رنگ گئے تھے۔

مصادر میں یہ دکھانے کی وافر شہادت موجود ہے کہ نورالدینؒ کے مصلحانہ رول کو برہمن پسندیدگی کی نگاہ سے نہیں دیکھتے تھے۔ ہمیں بتایا جاتا ہے کہ زین العابدین کی علالت کے دوران برہمن نجومیوں نے سلطان کو اس بات پر مطمئن کرنے کی کوشش کی کہ ان کی علالت کی وجہ سلطنت میں ایک ایسے شخص کی موجودگی ہے جو ایک ریشی کے لبادے میں فریب کاری کرتا ہے۔ ذات زدہ برہمنوں (caste-conscious) نے سلطان کو یہ جھانسا بھی دیا کہ جونہی وہ زاہد کے بھیس میں رہنے والے مجرم کی سزائے موت کے احکامات صادر کرینگے تو ں ہی وہ شفایاب ہونگے۔ سلطان نے نورالدین کو پیغام ارسال کیا۔ تاہم انکو باطنی علم کے ذریعہ اس سازش کا علم ہوا جو سلطان کے برہمن مشیروں نے ان کے خلاف تیار کی تھی۔ چنانچہ انہوں نے اپنے آپ کو اپنی مرضی سے ان کو حراست میں لینے والے پیدل فوجیوں کے سپرد کر دیا۔ جوں ہی نورالدین شاہی محل میں وارد ہو گئے، بادشاہ کی حالت میں افاقہ ہونے لگا۔ جہاں بادشاہ نے اپنی شفایابی کو شیخ نورالدین کی عنایت سے تعبیر کیا، وہاں برہمنوں نے بقول اُنکے نندریشی جیسے ''رنگِ سیار'' کو سزا دلوانے کیلئے سلطان کو راضی کرنے کیلئے جان توڑ کوشش کی۔ برہمنوں نے یہ دلیل دی کہ بدقسمت رعایا کی نجات اس ''مکارّ'' کی موت میں مضمر ہے۔ تاہم بادشاہ نے نجومیوں کی رائے پر نفرت کا اظہار کرتے ہوئے کہا ''ایک بھی درویش کو آزار پہنچانے سے دنیا کا دل مجروح ہو جائیگا''۔ [۴۹]

روایتی کشمیری سماج کی کرامات اور داستانوں کی تقریباً سبھی کہانیاں خالص مذہبی معاملات پر مرکوز ہونے کی نسبت زیادہ تر سماجی اہمیت کے سوالات کے گرد گھومتی ہیں۔ یہ بات معنی خیز ہے کہ کوئی بھی کرامت یا داستان جس کا ہم نے تجزیہ کیا ہے اسلام کو متعصّبانہ انداز میں یا کسی محدود دائرے کے اندر پیش نہیں کرتی ہے اور نہ ہی ہم کسی بھی کرامت میں ہندو مذہب کے خلاف کسی بھی قسم کا تعصب پاتے ہیں۔ یہ بات یقینی ہے کہ کشمیری سماج کے نچلے طبقات کے قبول اسلام کی تکمیل عام آدمی سے متعلق مسائل پر بحث ومباحثہ سے ہوئی۔ حقیقت میں داستانوں میں اس برہمنی خیال کے خلاف عداوت کی ایک زیریں لہر (under-current) موجود ہے کہ نچلی ذات کا فرد ولی یا مذہبی پیشوا کے منصب سے سرفراز نہیں ہوسکتا، ہم تذکرہ جاتی ادب میں نورالدینؒ کو عوامی جذبات اور آرزؤں کا حامی ومددگار کے طور پر پیش کرنے کا رجحان بھی پاتے ہیں۔ یہ بُمہ سادھ کے قبولِ اسلام کے واقعہ پر تذکرہ نویسوں کی ''زیبائش'' سے بھی عیاں ہے[۵۰]۔

میر محمد ہمدانیؒ کی راہنمائی میں سادات کے گروہ کیساتھ ملاقات کے دوران نورالدّینؒ سے منسوب کرامات کے ایک وسیع سلسلہ کی جانچ پڑتال بھی کارآمد ہے۔ اس بات کے زیرنظر کہ یہ تفصیلات ایک ایسے مورّخ نے فراہم کی ہیں، جس کی پہنچ نورالدّین کے معاصر مصادر تک تھی، ان کرامات کی سرسری طور پر رد نہیں کیا جاسکتا ہے۔ معنی خیز اہمیت کی حامل یہ بات ہے کہ مورخ خود بھی ایک سیّد تھے، پھر بھی انہوں نے ان سادات کے مقابلے میں نورالدینؒ کی روحانی برتری ثابت کرنے کے لئے وافر شہادت فراہم کرنے میں کوئی جھجک

محسوس نہیں کی جنہوں نے ان کی ولایت کے منصب پر فائز ہونے پر شدید قسم کے شبہات کا اظہار کیا تھا۔ نورالدّین کیخلاف انکا بنیادی اعتراض ان کی ناخواندگی تھی اور ان کی نظر میں نورالدینؒ کا ہندو راہبوں کی طرح ترکِ دُنیا کرنے کی جڑ یہی ناخواندگی تھی۔ اگرچہ سادات کے رہنما میر محمد ہمدانیؒ نورالدین ریشیؒ کی روحانیت کے قائل تھے ہی، پھر بھی اپنے مُریدوں کے شکوک کو زائل کرنے کیلئے انہوں نے مناسب سمجھا کہ کشمیری ولّی سے چند سوال پوچھے جائیں۔ جب رِیشی سے قرآن کی کوئی ایک آیت لکھنے کیلئے کہا گیا، تو رِیشی نے کانگڑی سے کوئلہ نکال کر منہ میں ڈال دینے کے بعد کمرے کی دیوار پر دے مارا۔ سادات یہ دیکھ کر ششدر رہ گئے کہ آیات، کرامات کے طور دیوار پر نظر آرہی تھیں[51]۔ نورالدین کیساتھ ایک اور مُلاقات کے دوران ایک سیّد اذان دینے کیلئے اٹھ کھڑے ہوئے مگر ریشی نے مؤذن کو اذان دینے سے اس وجہ سے روکا کہ یہ اذان دینے کا موزوں وقت نہیں تھا۔ اور عرش پر نماز کیلئے مقررہ وقت سے میل نہیں کھاتا۔ اسکے بعد میر محمد ہمدانیؒ نے انہیں اس باطنی علم سے متعلق متعدد سوال پوچھے، جن سے وہ بہرہ مند تھے۔ ہر سوال کا اطمینان بخش جواب دینے کے بعد ریشی بالآخر سادات پر اپنی روحانیت کا اچھا تاثر قائم کرنے میں کامیاب ہوگئے[52]۔

کرامات کی اصل غایت کو نورالدینؒ کی اس زبردست مقبولیت کی صورت میں بھی سمجھا جاسکتا ہے جو لگتا ہے کہ انہوں نے اپنے انتقال کے سو سال بعد حاصل کی۔ کرامات میں بالا فطری عناصر کے باوجود ان کو سماجی ڈھانچے اور اس کی قوتِ متحرکہ (dynamics) سے علاحدہ کرنا سنگین غلطی ہوگی۔ یہ کرامات ایک

اجتماعی مظہرِ قدرت کی تشکیل کرتی ہیں۔ جو ہم کو اس دور کے نفسیاتی پس منظر کے بارے میں بہت کچھ بتاتی ہیں۔ یعنی یہ کرامات حقیقی اور بالا فطری دنیاؤں کے آپسی اثر و نفوذ کے بارے میں بتاتی ہیں اور اعلیٰ جنم اور طویل شجرۂ نسب کے ناقص تصورات کو رفع کرتی ہیں۔

نور الدینؒ کے مریدوں اور متاخر نسلوں کے ریشیوں کے ساتھ بھی بہت سی کرامات منسوب ہیں۔ اگرچہ ان میں بعض کرامات میں سماجی مواد موجود ہے مگر عام طور پر لگتا یہ ہے کہ یہ عوام نے ریشیوں کو تقدس کے منتہائے کمال پر فائز کرنے کے لئے گھڑ لی ہیں، چنانچہ زین الدّین کے سر ایک ندی کے پھوٹ نکالنے کا سہرا باندھا گیا ہے[۵۳]۔ ایک اور موقعہ پر بتایا جاتا ہے کہ انکے غیض وغضب کی وجہ سے پانی سے لبریز ایک نہر خشک ہوگئی۔ مگر جب عیشمقام[۵۴] کے نزدیک رہنے والے لوگوں نے منت سماجت کی تو انہوں نے پانی کو دوبارہ جاری کر دیا[۵۵]۔ لطیف الدینؒ کے بارے میں بتایا جاتا ہے کہ انہوں نے ہری جڑی بوٹیوں کو کھانا ترک کر دیا جب ان کے مرید پیر باز نے انہیں بتا دیا کہ سبز بوٹیوں سے خون رسنے لگا اور وہ ان کے جڑ سے اکھاڑ پھینکنے کے ظلم پر شاکی ہوئیں[۵۶] اس طرح جو پیغام سمجھایا جاتا ہے وہ ریشی کے عدم تشدد کے فلسفہ پر دلالت کرتا ہے۔ بادشاہ کے ایک امیر پیام الدین[۵۷] کے بارے میں بتایا جاتا ہے کہ شکار کرنے کی ایک مہم کے دوران وہ چیونٹیوں کے برتاؤ کا مشاہدہ کر کے ریشی بن گئے۔ چیونٹیوں کے دانہ جمع کرنے کے عمل نے انہیں توشۂ آخرت کی تیاری کی فوری ضرورت ذہن نشین کرائی[۵۸]

بام الدّین شراب کو دودھ میں تبدیل کرنے کے لئے شہرت رکھتے ہیں

جب شوکت میر اور فخر الدین میر[۵۹] نے انہیں جام بردار کا رول ادا کرنے کا حکم دیدیا۔ ولی کی روحانیت سے متاثر ہو کر ان عیاشوں نے آسودگی کی زندگی کو خیر باد کہہ کر ریشیوں کا طرزِ حیات اختیار کیا۔ ہردی ریشی کے بارے میں بھی یہ بات تسلیم کی جاتی ہے کہ انہوں نے اس دور کے اخلاقی معیاروں کے مطابق لوگوں کے برتاؤ کو انسانی اوصاف سے متصف کیا۔تاہم کتوں تک کو قطب[۶۲] ابدال[۶۳] اور غوث[۶۴] کے مقام پر سرافراز کرنے کی تذکرہ نویسوں کی تفصیلات صرف علامتی معنی کی حامل ہیں۔ یہ تمثیل حیوانوں کے بارے میں نہیں ہے جو انسانی ڈرامے میں اپنا رول ادا کر رہے ہیں بلکہ بعض افراد کے حیوانی برتاؤ کی طرف اشارہ کرتی ہے جنکی عادات واطوار کی اصلاح ریشی کے زیر اثر ہوگئی۔اہم بات یہ ہے کہ ریشیوں سے منسوب کرامات چوراہے پر کھڑے عوام کے برتاؤ میں تاریخی تبدیلی کی عکاس ہیں۔کرامات کو بنیادی انسانی اوصاف یعنی اخلاقی ، روحانی اور سب سے بڑھ کر سماجی اوصاف کی دریافت اور ترقی کے مراحل کے طور پر دیکھا جاسکتا ہے۔ ہمارا مطالعۂ تاریخی ترقی کے طریقہ کے اعلیٰ مرکوز بالبشر (anthropocentric) کردار کی طرف اشارہ کرتا ہے جو کائنات کی تصویر میں انسان کے ایک مرکزی کردار کے طور پر ابھرنے اور اس کی کثیر جہتی شخصیت کی تدریجی ترقی پر مشتمل ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ تصوّف کی تاریخ میں کرامات' خوابوں اور مکاشفوں نے سماج اور اعتقاد کے درمیان میں میل جول کے ذرائع پیدا کرنے میں اہم رول ادا کیا ہے۔ معاصر سماجی منظر میں بھی خوابوں یا مکاشفوں[۶۵] میں اولیاء کا کراماتی ظہور' انسانی وجود کی پیچیدگی اور اسراریت پر دلالت کرتا ہے۔ یہ ایک ایسا نادر الظہور واقعہ

ہے جو محض نفسیاتی مہارت اور تصوف کے مورخ کی ہم آہنگی (empathy) سے زیادہ عمیق ترفہم کا تقاضا کرتا ہے۔



حوالے اور حواشی

۱۔ اس موضوع پر ابتدائی بحث کیلئے دیکھئے:
Ishaq Khan, " Islam is Kashmir : Historical analysis of some of its distinctive features " in *Islam in India* (ed.C. Troll) Vol-II pp 86-97.
اس سلسلہ میں مصنف کا ایک اور تحقیقی مقالہ بھی دیکھئے:
" Towards an Analysis of a Popular Muslim Ritual in the Kashmiri Environment"
یہ مقالہ فروری 1988ء میں جواہر لال نہرو یونیورسٹی کے زیر اہتمام انڈیا انٹرنیشنل سینٹر، نئی دہلی میں منعقدہ بین الاقوامی سمینار بعنوان" New History "میں پیش کیا گیا۔

۲۔ **قرآن مجید**،سورت 54: آیت 1-2

۳۔ ایضاً سورت 3: آیت 123

۴۔ ایضاً سورت 17: آیت 1

۵۔ **صحیح البخاری**

۶۔ معجزہ (یا کرامات) کیلئے قران میں صرف ''آیت'' (جمع آیات) کی اصطلاح استعمال کی گئی ہے جس کے معنی نشانی یا نشانیاں کے ہیں۔ دیکھئے قرآن: سورت 13؛ آیت 27؛ سورت 29؛ مگر یہاں پر لائق توجہ یہ بات ہے کہ قرآن اس بات پر زبردست زور دیتا ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مشن معجزات دکھانا نہیں تھا بلکہ اپنے ماقبل پیغمبروں کی بہترین روایت میں عوام کی رہبری کرنا تھا۔

۷۔ Goldzihar, *Muslim Studies* (tr. Barber and Stem), II p.338

۸۔ دیکھئے ابن خلدون، **مقدمہ** (اردو ترجمہ از مولانا راغب رحمانی دہلوی۔ ج:ا،ص ص318-319 (292-294: یہ عظیم عرب مورخ رقمطراز ہے:
''جن بعض صوفیاء پر عنایت الٰہی کا نزول ہوتا ہے وہ دنیاوی حالات پر اثر انداز ہونے کے قابل بھی ہوتے ہیں۔ تاہم اس کا شمار جادو منتر کی کسی قسم میں نہیں ہوتا۔ یہ خدائی حمایت کا نتیجہ ہوتا ہے کیونکہ ان اشخاص کا رویہ اور طریق غیب سے پیدا ہوتے ہیں اور اسی غیب کا نتیجہ ہوتے ہیں۔''
دیکھئے **ابن خلدون** (**مقدمہ، ترجمہ روزن تھال** Rosenthal)II،ص 167

۹۔ Hughes, Dictionary of Islam , p 350

۱۰۔ ہنری کوربن (Henry Corbin) کا بنیادی مقصد مظاہر قدرت کے طریقہ (Phenomenological method) کے ذریعہ تصوف کا نفوذ ہے۔ داخلیت کا رول سارے انسانی علم کے ساتھ لازم وملزوم ہے یہ طریقہ دوسروں کے خیالات کیلئے احترام کا مظاہرہ کرنے کے علاوہ، انسان کو ان کے ارادوں کو باطنی طور سمجھ کر، انکے اندر جانے کے قابل بناتا ہے۔ اسی طریقے کے سانچے کے اندر کوربن (Corbin) ان لوگوں کے خلاف احتجاج کی جائز آواز بلند کرتا ہے جو تخئیل (imagination) کی دنیا کو غیر واقعی قرار دیتے ہیں ۔اسکے مطابق یہ دنیا بلاشبہ اصلی ہے اور نظر آنے والی دنیا صرف ایک ظہور ہے۔ شبیہہ اور تخئیل کا باہمی دنیاوی حلقہ ایک وجودی حقیقت (ontological reality) رکھتے ہیں ان کا تعلق ایک متوسط دنیا سے ہوتا ہے جو ایک ایسا مقام ہے ''جہاں پر ارواح مادی روپ اختیار کرتی ہیں اور اجسام دنیاوی کدورت سے پاک کئے جاتے ہیں۔ روح وجسم کا یہ ملاپ بلاشبہ علامات اور اصلی پیکروں کی دنیا ہے۔ مگر حقیقت وہ ہے جو علامت ہے نہ کہ وہ جو اشارے یا تمثیل میں پیش کی جائے۔ دیکھئے:

Corbin, Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi (Eng. tr. R. Manheim) Princetin 1969

یہاں پر یہ واضح کردینا ضروری ہے کہ ہمارا مقصد قوت مُتخیّلہ کے بین دنیاوی (intermundane) حلقہ میں کسی عارف یا صوفی کی خلوت میں شرکت کے ذریعہ نفوذ نہیں کرنا ہے بلکہ دوسری طرف ہم نے عقل کے ذریعہ تخئیل کے بین ارضی دنیا کے باطنی معنی کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ جس کی قدر و قیمت کا کوربن (Corbin) نے بدقسمتی سے اپنی واضح بحث میں صحیح تعین نہیں کیا ہے۔

۱۱۔ ایک حدیث کے مطابق اچھے خواب نبوت کا ایک حصہ ہیں۔ دیکھئے **مشکواۃ** 21،4،(9)،4.3:21
صوفیاء کی زندگی میں خوابوں کی اہمیت پر دیکھئے الھجویری، **کشف المحجوب** (انگریزی ترجمہ، نِکلسن) ص ص 88,91,92,93,94 ,100, 116, 129, 138, 145, 218, 321, 358, 359, دیکھئے آگے نوٹ ۶۵۔

۱۲۔ سیّد علی ہمدانی کے صوفیانہ تجربہ کے لئے دیکھئے باب سوم:

۱۳۔ کشمیر کے آستانوں اور مساجد میں اور **ادفتحیہ** کو بلند آواز سے پڑھنے کی قدیم رسم کو کشمیری مسلمانوں کی اکثریت پر سیّد احمد کرمانیؒ کے روحانی تجربے کے اثرات ''شیخ نورالدینؒ کا سماجی اور مذہبی ماحول'' کے ساتھ منسوب کیا جاسکتا ہے۔

دیکھئے ایضاً، اسحاق خان کا یہ مقالہ بھی دیکھئے،

"Towards an Analysis of a Popular Muslim Ritual in the Kashmiri Environment"

۱۴۔

French Studies in History (ed. Maurice Aymard and Harbans Mukhia) کا پر
اس مصنف کا تبصرہ (*The Indian Historical(review* میں دیکھئے۔

۱۵۔ بابا نصب، **نورنامہ**، ورق 142 ب، سید علی کی **تاریخ کشمیر** بھی دیکھئے۔
ورق 40 ب؛ مشکواتی، **اسرار الابرار**، اوراق 98 اب؛

۱۶۔ مشکواتی، کتاب مذکور، ورق 98 ب؛ وہاب، کتاب مذکور، ورق 182 ب

۱۷۔ Parmu,Nund Rishi: *Unity in Diversity*, p. 170

۱۸۔ چرار کے متاخر ریشیوں نے شیخ اور نصر الدین کے درمیان ہوئے طویل مکالمے کی قابل اعتماد تفصیل دی ہے۔ دیکھئے بابا خلیل، **روضت الریاضات** ص ص 326-334

۱۹۔ پارمو، کتاب مذکور ص 186

۲۰۔ ایضاً، 187 (21)

۲۱۔ ایضاً ص 201

۲۲۔ ایضاً ص 202

۲۳۔ خلیل، کتاب مذکور ص 344

۲۴۔ پارمو؛ کتاب مذکور ص 203

۲۶۔ اگر چہ بابا نصیب واضح طور پر لکھتے ہیں کہ نصر الدین نے شیخ (کتاب مذکور، ورق 143 ب) کی نصیحت قبول کی، پھر بھی تذکرے ریشی کی معمولی غذا کی غیر اہم تفصیلات سے بھرے پڑے ہیں۔ مشکواتی جہاں (کتاب مذکور؛ ورق 99 ب) یہ لکھتے ہیں کہ نصر الدین نے آخر پر صرف آٹھ دانوں تک اپنی غذا کو مختصر کیا، وہاں متو (**ریشی نامہ** ص 188) صرف چالیس دانوں کا ذکر کرتے ہیں۔

۲۷۔ من ہیم (Mannheim) کا خیال ہے کہ فکر کے انداز اس وقت تک پوری طرح سمجھے نہیں جا سکتے جب تک ان کے سماجی سرچشمے غیر واضح ہیں۔ اس کی رائے میں عمرانی (Sociological) نقطۂ نظر کو اجتماعی زندگی کے پس منظر میں تلاش کرنا چاہئے ''علم آغاز سے ہی اجتماعی زندگی کا ایک مشترک عمل ہے جس میں ہر ایک مشترک تقدیر، مشترک سرگرمی اور مشکلات پر قابو پانے کے سانچے کے اندر اندر ٹھیک ٹھیک اپنے علم کو آشکارا کرتا ہے'' وہ مزید لکھتا ہے کہ علم اصل میں (اشیاء کو) اجتماعی طور پر ٹھیک ٹھیک جاننے کا نام ہے۔ کیونکہ یہ پہلے سے علم کی ایک ملت کو فرض کرتا ہے اور بنیادی طور پر تجربہ سے بڑھتا ہے جو تحت الشعور میں تیار ہوتا ہے۔ دیکھئے Mannheim, *Ideology and Utopia*, pp. 2-4,24-28

۲۸۔ ملا علی زینہ' **تذکرۃ العارفین**، ورق 132۔

۲۹۔ دیکھئے باب پنجم: ''شیخ نور الدین کا مذہبی فکر''

۳۰۔ مشہور جھیل ڈل کے شمال مشرقی ساحل پر واقع اِشبر نشاط باغ سے آدھ میل دور ہے۔ یہ کشمیری پنڈتوں کیلئے ایک اہم زیارت گاہ ہے۔ گپت گنگا کا مقدس چشمہ زائرین کیلئے باعث کشش ہے۔

۳۱۔ بابا نصیب اسے دونوں ناموں لولی اور یاوِن مژ کے نام سے پکارتے ہیں۔ دیکھئے نصیب، کتاب مذکور اوراق 32ب۔34۔ب۔ بعد کا نام لازماً اس بات کی دلالت کرتا ہے کہ لولی' ریشی سلسلہ میں داخلہ کے بعد عوام میں ایک سرمست انسان کے طور پر یاد کی جاتی تھی۔ بابا خلیل کے مطابق توبہ کرنے کے بعد لولی کا نام شدگا بی بی رکھا گیا۔ دیکھئے، خلیل، کتاب مذکور، ص 456۔

۳۲۔ نصیب، کتاب مذکور، اوراق 132ب، 137ب

۳۳۔ پارمو، کتاب مذکور، ص256

۳۴۔ ایضاً

۳۵۔ ایضاً ص257

۳۶۔ ایضاً

۳۷۔ ایضاً۔ ص، 258

۳۸۔ ایضاً

۳۹۔ ایضاً ص259

۴۰۔ ایضاً

۴۱۔ ایضاً ص260

۴۲۔ ایضاً ص ص 61-260

۴۳۔ ایضاً ص261

۴۴۔ اس کے معنی سیاہ دَور کے ہیں، دیکھئے:

Monier William, *A Sanskrit-English Dictionary* p. 262

۴۵۔ پارمو، کتاب مذکور ص ص 62-261

۴۶۔ ایضاً ص ص، 256-262؛ کلیات، ص ص 185-88

۴۷۔ نصیب، کتاب مذکور، ورق 34ب

۴۸۔ ایضاً، ورق 139، مسکین، **تحائف الابرار فی ذکر اولیاء اخیار** ص 110، بہاء الدین متو (م 1832ء) نے اپنے منظومے میں طوائف کے قبول اسلام کی مدح میں قصیدہ لکھا ہے۔ دیکھئے متو، کتاب مذکور ص 132-133

۴۹۔ نصیب، کتاب مذکور اوراق 163 ب

۵۰۔ دیکھئے باب ہفتم: تبدیلیٔ مذہب میں ریشیوں کا رول

۵۱۔ سیّد علی، کتاب مذکور اوراق 134 ب

۵۲۔ ایضاً، دیکھئے صبور، **خوارق السالکین**، اوراق 33 ب 134۔ا،

۵۳۔ نصیب، کتاب مذکور، اوراق 134 اب۔ 145 ا، مشکواتی، کتاب مذکور، ورق۔ 193

۵۴۔ وادی لدر میں واقع ہے۔

۵۵۔ نصیب کتاب مذکور، اوراق 136، دیکھئے سید علی بھی کتاب مذکور ورق 40۔

۵۶۔ نصیب، کتاب مذکور، اوراق 141 ب 142۔ا۔

۵۷۔ تنگ مرگ کے نزدیک واقع ان کا مقبرہ زائرین کی ایک کثیر تعداد کے علاوہ ہندوستان کے مختلف علاقوں سے آنے والے سیاحوں کی بڑی تعداد کے لئے باعث کشش ہے۔

۵۸۔ سیّد علی کتاب، مذکور، ورق 47۔ا؛ نصیب، کتاب مذکور، اوراق 155، ا۔ب؛ مشکواتی، کتاب مذکور، ورق 110۔ا؛ صبور، کتاب مذکور اوراق 143 ا۔ب؛ شاہ آبادی، **باغ سلیمان**، ورق 110 ب؛ دیدہ مری، کتاب مذکور ورق 28 ب؛

۵۹۔ بابا نصیب کے مطابق دونوں شاہی نوکر تھے؛ دیکھئے نصیب، کتاب مذکور؛ ورق 144۔ا

۶۰۔ ایضاً، حسن، **اسرار الاخیار**، کتاب مذکور، ص ص 103-104

۶۱۔ حیدر تلی مُلی، **ھدایات المخلصین**، ورق 81۔ا۔ علی رینہ، تذکرۃ العارفین، اوراق 267۔ا۔ب

وہ کائنات کا محور ہے۔ اسلئے عام طور پر تسلیم شدہ صوفیاء کے نظام میں اعلیٰ ترین فرد ہے۔ دیکھئے الہجویری، **کشف المحجوب** ۔(انگریزی ترجمہ نکلسن) ص 147، 206، 214، 228۔ 229۔

۶۳۔ ولایت کے درجات کے متعلق علی ابن عثمان الہجویری رقمطراز ہیں:
''اہل بست وگشاد اور درگاہ حق کے پرہ دار تین سو ہیں اور ''اخیار'' کہلاتے ہیں۔ چالیس اور ہیں جن کو ''ابدال'' کہتے ہیں۔ سات اور ہیں جو ''ابرار'' مشہور ہیں' چار اور جنہیں ''اوتاد'' کہتے ہیں۔ تین اور جونقیب'' کہلاتے ہیں۔ ایک اور جسے ''قطب'' یا ''غوث'' کہتے ہیں۔ یہ سب ایک دوسرے کو پہچانتے ہیں اور کاروبار میں ایک دوسرے کے ضرورت مند ہوتے ہیں'' دیکھئے ہجویری، کتاب مزکور۔ اُردو ترجمہ فضل الدین گوہر، ص ص 306۔ 307

۶۴۔ یہ لقب صوفیاء کے نظام میں ممتاز ترین فرد کو دیا جاتا ہے۔

۶۵۔ ٹرمنگھم (Trimingham) لکھتا ہے'' تصوف کی راہ کے سارے منصوبہ (scheme) میں خوابوں اور

مکاشفوں کی اہمیت پر مشکل سے ہی حد سے زیادہ زور دیا جاسکتا ہے۔صوفیانہ ادب اور تذکرے افراد اور سماجی زندگی پر ان کی اہمیت سے بھرے پڑے ہیں۔ابن العربی کی **الفتوحات المکیه** براہ راست انہی تجربات سے مواد اخذ کرتی ہے اور دکھاتی ہے کہ انکی زندگی کے فیصلہ کن مراحل خوابوں سے ہی نمایاں تھے۔پیغمبر صاحبؐ اور خضرؑ کے مکاشفات اپنی ایک الگ راہ اختیار کرنے کے جواز کیلئے فیصلہ کن نقطہ ہیں۔ یہ مکاشفے بہت پہلے فوت شدہ صوفیاء سے ان کے خیالات اور اوراد کو سکھانے کی اجازت حاصل کرنے اور جنید بغدادی یا دوسرے متقدم صوفی کے سلسلہ کو جاری رکھنے کیلئے بعض لوگوں کی راہنمائی کرنے کی اجازت حاصل کرنے کے موزون طریقہ تھے۔کتاب مذکور ص 190۔تصوف میں خوابوں کے رول پر بحث کے لئے دیکھئے:

G.E.Von Grunebaum and Rager Cailois: *The Dreams and Human Societies*, California 1966. متعلقہ ابواب۔اس کے علاوہ دیکھئے

A.J. Arberry, *Muslim Saint and Mystics*, London, 1966.

خدائی تجلی کیلئے دیکھئے 40-81

آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ظہور کے لئے دیکھئے صفحات:

246,220, 203, 180 ,179, 98,93,206 ,254,247,



باب نہم

اختتامیہ

ایڈورڈسعید رقمطراز ہیں: ''بعض مورخین کے نزدیک اسلام ایک سیاست اور ایک مذہب ہے' دوسروں کے نزدیک یہ ایک اسلوب حیات ہے۔ بعض کی رائے میں' اسلام مسلم سماج سے الگ شئے ہے' جبکہ دوسروں کے خیال میں یہ باطنی طور پر معلوم ہونے والا ایک جوہر ہے۔ تمام مصنّفین کے نزدیک اسلام بیگانہ و بےتعلق اور کشاکش کے بغیر (tensionless) ایک ایسی چیز ہے جس کے پاس عصرِ حاضر کے مسلمانوں کی پیچیدگیوں کے بارے میں ہمیں دینے کیلئے کچھ زیادہ نہیں۔ اس سارے بے جوڑ کارنامہ پر (جس کی مثال دی کیمبرج ہسٹری آف اسلام "The Cambridge History of Islam" ہے) وہی پرانا مستشرقانہ قول چسپاں ہوتا ہے کہ اِسلام کا تعلق درسیاست سے ہے نہ کہ عوام سے[1]۔''

مستشرقین پر ایڈورڈ سعید (Edward Said) کی حقیقت پسندانہ تنقید سے راہ یاب ہوکر ہم نے اسلام کو مستشرقین کی طرح محض ایک ثقافت

(culture) اور ایک تہذیب (civilization) کی حیثیت سے سمجھنے کی کوشش نہیں کی ہے بلکہ علم الانسان (Anthropology) کی حیثیت سے اس کا مطالعہ کیا ہے جس کا محل وقوع تاریخ ہے[۲]۔ اس تحقیقی مطالعہ میں اسلام کی توضیح وتعبیر ایک مذہب اور ایک سماجی حقیقت دونوں کی حیثیت سے کی گئی ہے۔ ایک زندہ مذہب کی حیثیت سے یہ مختلف افراد کا ایک مجموعہ ہے، جنکے پاس اسلام کی ترقی وترویج سے متعلق متعدد تعبیرات ہیں نہ کہ محض ایمان کی مبادیات جو اللہ، قرآن اور آنحضورؐ کے خاتم النّبین ہونے پر غیر متزلزل ایمان کا تقاضا کرتی ہیں۔ ایک سماجی حقیقت کی حیثیت سے اسلام میں وہ مختلف مسلم نسلی گروہ اور برادریاں شامل ہیں جو اپنے ثقافتی ماحول میں مقامی روایات پر اصرار کے باوجود اندرونی اور خارجی چیلنجوں کے خلاف اسلام کی آفاقیت کو قائم و دائم رکھے ہوئی ہیں۔ لہٰذا ہمارا یہ تحقیقی مطالعہ دکھاتا ہے کہ عوام نے جس چیز پر اسلام سمجھ کر یقین کرلیا ہے وہ اسلام ہے۔ اس حقیقت کے پیش نظر کہ نہ تو اسلام اور نہ ہی صدیوں سے جاری اسلامی ثقافیت (acculturation) کے دوران ہونے والے مسلمان جامد تھے یا ہیں، مستشرقین کی عموماً اختیار کردہ ''متعارض معتقدات کے درمیان توافق[۳] (syncretism) اور رسمی وابستگی[۴] ("formal adhesion") وغیرہ کی تعبیرات کی کوئی خاص اہمیت ہی نہیں۔

اسلامی تاریخ اصل میں اسلامیانے (Islamization) کی تاریخ ہے۔ اور سماجی سطح پر اسلامیانے (Islamization) کا عمل اسلامی ثقافیت (acculturation) کا ایک ایسا عمل ہے جس میں افراد اور گروہ تدریجی طور اپنے روایتی مذہب یا ثقافت سے اپنے رشتے منقطع کرتے ہیں اور بالآخر ایک ایسا

راستہ اختیار کرتے ہیں جو پابند شریعت اسلامی سانچے سے ان کی وابستگی پر مُنتج ہوتا ہے۔ درحقیقت اسلامی عقاید اور مقامی روایات کے مابین توافق انفرادی اور اجتماعی سطح پر اسلام کے حتمی (اگرچہ فوری نہیں) نصب العین کے حصول کے آغاز کی ایک تحریک ہے۔ اس لحاظ سے صرف متعارض معتقدات کے درمیان توافق (syncretism) بلکہ آمیزش (synthesis) بھی اسلامیانے (Islamization) کے عمل کی تکمیل نہیں ہے۔ یہ قابل ملامت بدعات، اضافات اور بے شمار عجیب وغریب توہمات اور تضادات کے خلاف ایک غیر مختتم (never-ceasing) جہاد ہے جو مسلم سماج کو دیگر سماجوں سے ممتاز بنا دیتا ہے۔ لہٰذا اسلام زندگی کی ہماہمی سے عاری محض ایک وجودی واقعہ (ontogogical phenomena) ہی نہیں ہے بلکہ ایک زبردست تاریخی تحریک بھی ہے۔

بدقسمتی سے آج تک معروضی انداز میں ان اجتماعی ردِعملوں کے مختلف ابعاد (dimensions) کی حقیقی ماہیت کا تجزیہ کرنے کی بہت کم کوشش کی گئی ہے جنکی یاد اسلام نے اپنے اصلی تاریخی ظہور (historical manifestations) میں تازہ کردی۔ تاہم ہم نے ہندو۔ بودھ ماحول میں اسلامی عقائد اور اعمال کے نفوذ کے لحاظ سے ریشی تحریک کے مطالعے کے دوران یہ واضح کرنے کی سعی کی ہے کہ وادیٔ کشمیر کے جغرافی، لسانی اور ثقافتی ماحول میں اسلام کس طرح ایک ممتاز قسم کا تجربہ رہا ہے۔

اس تحقیقی مطالعہ میں جس اہم سوال پر توجہ مرکوز کی گئی ہے، وہ یہ ہے کہ آیا ریشی تحریک کشمیر میں اسلامیانے (Islamization) کے اس عمل کا ایک جزو

لا ینفک رہی تھی جس کا آغاز چودھویں صدی میں وسط ایشیا اور ایران سے آئے ہوئے صوفی سلاسل کی آمد سے ہوا۔ یہ بات صحیح ہے کہ ریشیوں کے سماجی برتاؤ پر مقامی ثقافت کی مہر لگی ہوئی تھی مگر اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنا صحیح نہیں ہوگا کہ مسلم ریشیوں کی سبزی خوری' تجرُد، انتہائی زہد اور سب سے بڑھکر عدم تشدد پر سخت پابندی کے نتیجے میں وادیٔ کشمیر میں اسلام کے بنیادی عقائد میں آمیزش ہوگئی۔ مسلم صوفیاء اور ہندو راہبوں کے سماجی برتاؤ میں بعض مشابہتوں کی سطحی جانچ اس غلط تاثر کی باعث بنتی ہے کہ ریشی سلسلہ کی سب سے بڑی خصوصیت متعارض معتقدات کے درمیان توافق (syncretism) پیدا کرنا تھا۔ مثلاً بروس لارینس (Bruce Lawrence) ریشی تحریک کو ''سطحی طور پر مسلمان'' قرار دیتا ہے اور اس کا بھگتی تحریک کے ساتھ موازنہ کرتا ہے۔[۵] تاہم ہمارا مطالعہ یہ ثابت کرتا ہے کہ ریشی اور بھگتی تحریکوں کے درمیان مماثلت اکثر فریب دہ ہے اور یہ کہ ''ریشیوں کے عقیدتمندانہ طرزِ کلام'' نے بھگتی تحریک کے برعکس، کشمیر میں مذہبی فرقوں کو اُبھرنے کی طرف اگوائی نہیں کی۔ دوسری طرف نورالدینؒ کی رگ وپے میں سرایت کرنے والی صوفیانہ شاعری علاقائی سطح پر موحدانہ تصّور کائنات (weltanschuung) کی لطیف ترین اور اصولی توضیح تھی۔ لہٰذا نورالدّینؒ کے ایک صوفی کی حیثیت سے اہم بات یہ ہے کہ ہندو مسلم ایکتا کے ایک پیغام بر ہونے کے باوجود وہ کشمیر کے قدیم مذہب کے ذریعہ اسلام کو مغلوب کرنے کے خطرے کو بھانپ لینے میں ناکام نہیں رہے اور انہوں نے کشمیریوں کو اپنی ذاتی زندگی کو شریعت کے مطابق ڈھالنے کی طرف راغب کرنے کیلئے غیر معمولی توجہ صرف کی۔ حقیقت یہ ہے کہ نورالدین کی شاعری

نے کشمیریوں کے لئے شریعت کی ذاتی اخلاقیات کے ایک روحانی راہنما کی حیثیت سے کام کیا۔

نورالدینؒ کا رہبانیت کو ایک صوفی مصلح کے مخصوص انداز میں رد کردینے کا مقصد اپنے سلسلہ کو وہ قوتِ آفرینی عطا کرنا تھی جو اس روایت کے قریب ترین تھی اور جس کے ڈانڈے صاحبِ ''صحو'' صوفی جنید بغدادی (م910ء) اور وحدت الشہود کے متاخر ترجمان علاء الدولہ سمنانی (م1335ء) سے جا ملتے ہیں۔ نورالدینؒ خود کبروی صوفیاء کے زیرِ بار احسان ہونے کا اعتراف کرتے ہیں جن کا سلسلہ نو آموز کی تعلیم و تربیت کے لئے ''طریقہ جنید[1]'' کو اولیت دیتا ہے۔ یہی وہ پس منظر تھا کہ ترکِ دُنیا کے مخالف ہونے کے باوجود بھی نورالدینؒ نے اپنے نامور مریدوں کو زہد اور گوشہ گیری کی اجازت دیدی۔ ایسا کر کے انہوں نے راہبوں پر مقامی عقیدت اور فطرت یعنی پہاڑوں اور جنگلات سے منسلک تقدس کو تبدیلیٔ مذہب کے طریقے کے طور پر استعمال کر کے ناخواندہ عوام کو اسلام کی طرف مائل کیا۔ عوام کو اسلام میں داخل کرانے کیلئے انہوں نے دوسرا طریقہ یہ استعمال کیا کہ انہوں نے نہ صرف قرآنی الفاظ بلکہ ہندوؤں کے روایتی مصادر یعنی ویدوں اور اپنشدوں سے لئے گئے الفاظ کا بھی فراوانی سے استعمال کیا۔ اپنے اشعار میں شیخ نے بہت سے ان الفاظ کو جگہ دی جو عوام میں رائج تھے۔ تاہم انہوں نے کشمیری سماج کو اسلام کے وسیع تر نظام کے ساتھ جوڑنے کے مقصد سے ان الفاظ کو ایسے انداز سے استعمال کرنے کی تدبیر کی کہ ان کے معنی ہی بدل گئے۔

اسلئے یہ بات باعث تعجب نہیں کہ ریشی تحریک، بھگتی تحریک کی طرح ایک

مسلک نہیں بن گئی ۔ یہ بات صحیح ہے کہ کشمیر میں برہمن راہبوں کی تبدیلیٔ مذہب کے ذریعہ اسلام نے مختلف روحانی بصیرتوں کو یکجا کر کے آپس میں جوڑ دیا پھر بھی جذب وانجذاب (assimilation) کے اس عمل میں ان کی صورت بدل کر ان کو ایک منفرد اسلامی سمت عطا کی گئی ۔اور اگرچہ ریشیوں کو باطنی تجلّی (illumination) ودیعت کی گئی تھی پھر بھی انہوں نے اپنے شدید ذاتی تجربات کو مجرد فکر (abstract thought) کی سطح تک محدود کرنے کی کبھی کوشش نہیں کی ۔ جہاں پر غلط فہمیاں یا غلط تعبیرات ناگزیر بنتی ہیں ۔ کبروی، سہروردی اور نقشبندی صوفیاء ریشیوں کے شریعت رخی (sharia-oriented) زہد کے اِس قدر متاثر ہوئے تھے کہ انہوں نے انکی تحریک کو اسلامی تعلیمات پر مبنی تبدیلی لانے کیلئے ایک متحرک اور زوردار ذریعہ سمجھا جو بنیادی طور پر باطنی تبدیلی تھی ۔ اس طرح کشمیر میں ریشی اور بیرونی اسلامی صوفیانہ روایات کی آمیزش (synthesis) نے مقامی ہندو ۔ بودھ معمولات کے تدریجی زوال کیلئے مناسب حالات پیدا کئے ۔ اٹھارویں صدی کے اواخر میں ہم تجرّد اختیار کرنے والے ، یا گوشت سے اجتناب کرنے والے، یہاں تک کہ غاروں ، جنگلات یا پہاڑوں کی چوٹیوں پر گوشہ گیری کرنے والے ریشیوں کے بارے میں بہت کم سنتے ہیں ۔

اس تحقیقی مطالعہ سے ان شبہات کو رفع ہونا چاہئے جو جدید مغربی مورخین کے ذہن پر برہمنی استبداد کے مقابلے میں اسلام کے ایک نظریہ حریت (liberation) ہونے کے بارے میں ہیں[۸] ۔ محمد حبیب پہلے مورخ ہیں جنہوں نے دورِ وسطیٰ میں اسلام کے پیغام مساوات کے نتیجے میں راجپوت سماج کی شکست وریخت (disintegration) کے وجوہ کے بارے میں بصیرت فراہم کی

ہے[9] گو کہ ہندوستانی مورخین کی اس سربرآوردہ شخصیت کے جرأتمندانہ نظریات کو شاذونادر ہی پرکھا گیا ہے[10] ہندوستان میں اسلامیانے (Islamization) کے عمل کو عموماً مذہب تبدیل کروانے (proselytisation) کیساتھ جوڑا گیا ہے[11]۔ اور بعض اوقات صوفیاء کی سیاسی سرگرمیوں سے بھی اس کو منسلک کیا گیا ہے[12]۔

تاہم اس مطالعہ میں ہم نے وسط ایشیاء اور ایران سے وارد ہونے والے صوفیاء کو زبان کی رکاوٹ کے پیش نظر کہ جس نے ان کو عوام سے دور رکھا تھا تبدیلئ مذہب کے طاقتور ذرائع ہونے کی صحت پر شک کیا ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ صوفیاء نے سماج کو متاثر نہیں کیا۔ حقیقت میں اسلام کے اخلاقی مطمح نظر کے سچے نمائندوں کی حیثیت سے انہوں نے آہستہ آہستہ اس سماج میں ایک جوش وخروش پیدا کیا جو ان کے نورافشان اثر کی عکاسی کرتا تھا۔ اس پس منظر میں ہم نے مسلم ریشیوں کے صوفی سلسلہ کے ظہور پذیر ہونے کا مطالعہ کیا ہے جو کشمیر میں بڑھتی ہوئی اس بے چینی، اطاعت سے انحراف، انتشار اور تصادم کے عروج پر ہونے کا نتیجہ تھا جو گردش ایام کے ساتھ ساتھ عوام کے ایک خاص طبقے میں اسلام سے رابطہ ہونے سے پیدا ہوا تھا۔ لہٰذا ریشی تحریک محض زاہدوں کی ایک تحریک ہی نہیں تھی بلکہ درحقیقت یہ ذات پات کی اُن ممانعتوں کے خلاف سماجی احتجاج کا اعلان تھی جو انسانی وقار کی جڑ کاٹ کے رکھ دیتی ہیں۔ اپنے ہاتھوں سے کمانے کی تمام شکلوں کو نیچی نگاہ سے دیکھے جانے کی برہمنی روایت کے برعکس، نورالدینؒ کا خود کمانے کی عادت کو سربلند کرنے کا معقول اثر ہوا۔ مسلم ریشوں کے یہاں ہاتھ کی کمائی کی جو اہمیت ہے

اس کی کوئی نظیر نہیں تھی جبکہ ہندو راہبوں نے اسے ناشائستہ اور نامناسب سمجھا۔ ایک نجات دہندہ کی حیثیت سے نورالدینؒ کے رول پر برہمنوں کا ردّعمل اس متناقضہ (paradox) اور کشاکش کو منکشف کرتا ہے، جسکا تجربہ کشمیری سماج کو ریشیوں کے اختیاری فقر کی وکالت' غرباء کے ساتھ ان کی شناخت اور سب سے بڑھ کر ذات پات کے نظام کی اُن کی مخالفت کرنے کے جیسے اوصاف کے نتیجے میں ہوا۔ ناخواندہ عوام کو' جو کبھی بھی سماجی شعور سے عاری نہیں تھے[۱۳] برہمن پروہتوں سے اپنے روایتی بندھنوں کو توڑ پھینکنے اور ریشیوں کو اپنے لوک گانوں (folk songs) میں اپنا نجات دہندہ قرار دینے میں زیادہ وقت نہیں لگا جو گانے اب بھی کھیتوں میں بہت ہی شوق و رغبت اور ذوق وشوق سے گائے جاتے ہیں۔

یہ مطالعہ اس بات کی بھی جانچ کرتا ہے کہ ریشی تحریک کے زیر اثر صاحب ثروت لوگوں نے اختیاری فقر قبول کرنے کے بعد کیوں خوشی سے اپنے مال و متاع کو ضرورت مندوں اور غرباء میں تقسیم کیا۔ مثال کے طور پر بابا لطیف الدین' بابا پیام الدین' بابا شکر الدین اور لنکر مل کے قبول اسلام میں' ہم نے یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ ایسے دولتمند افراد نے اختیاری فقر غرباء کیساتھ شناخت کے آنحضور ﷺ کے اُسوہ کی اتباع کرنے میں مدد حاصل کرنے کے نقطہ نظر سے اختیار کیا۔ اگرچہ ریشیوں کے دائمی روزوں کی مُحرک ان کی روحانی آرزوئیں تھیں مگر یہ غربا کے ساتھ ان کی ہمدردی پر بھی دلالت کرتے ہیں۔ یہ کہ ریشیوں نے مسلم حکمرانوں اور علماء۔ دونوں کی دنیاداری اور دیرینہ مادیت پرستی کے خلاف ایک خاموش احتجاج کا آغاز کردیا۔ جس سے دھن و دولت میں

ڈوبے ہوئے سماج سے انکی نفرت واضح طور پر عیاں ہوتی ہے۔ ریشیوں کو اسلام کے سماجی اور اخلاقی تصورات اتنے عزیز تھے کہ وہ حکمرانوں کے روبرو بھی غریب انسان کی اَنا کی لاج رکھنے میں بھی کامیاب ہوئے چنانچہ جب سلطان علی شاہ، بابا بام الدین سے ملاقات کرنے کیلئے گئے تو ان کے ساتھ سردمہری کا برتاؤ کیا گیا اور جونہی معزز ملاقاتی نے ریشی کا مسکن چھوڑ دیا تو بابا بام الدین نے اپنے مریدوں کو اس چٹائی کو دھوڈالنے کا حکم دیا جس پر سلطان بیٹھے تھے[۱۴]۔ بابا زین الدین نے سلطان زین العابدین سے بات تک کرنے کی زحمت نہیں کی جب مؤخرالذکران کی ملاقات کو گئے[۱۵]۔

اس مطالعے میں ریشیوں سے منسوب کرامات کی عقلی انداز میں تعبیر کی گئی ہے جس سے ''حقیقت کو خرافات'' سے علاحدہ کرنے کے بعد فوق الفطری(supernatural) معاملات میں انسانی عنصر کو پانا مشکل نہیں رہا ہے ۔کرامات اور داستانوں کی ہماری جانچ، کشمیر میں مقبول اسلام کے عمل کی سماجی ماہیت کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ حتیٰ کہ کرامات بھی اس حقیقت کی تصدیق کرتی ہیں کہ کشمیری سماج کے نچلے طبقات کا قبولِ اسلام بھی، ان مسائل پر بحث ومباحثہ کے بعد ہی عمل میں آیا ہے جن سے عام آدمی دوچار تھا۔ نورالدینؒ کو عوامی جذبات وتمناؤں کے علمبردار کے طور پر پیش کرنا تذکروں کی نمایاں خصوصیت ہے اور حقیقت میں اُس برہمنی افسانے کا بھانڈا پھوٹ گیا کہ نچلی ذات کا فرد ولایت کے درجہ پر متمکن ہوسکتا ہے نہ مذہبی راہنمائی کے مقام پر فائز ہوسکتا ہے، اس پس منظر میں سخت جان برہمنوں کے نورالدینؒ سے منسوب مکالمات نہ صرف بہت سے حقائق کو فاش کرتے ہیں بلکہ وہ

زبردست اہمیت بھی غیر معمولی طور پر قابلِ غور ہے جو عوام نے نورالدینؒ کو ایک ایسے صوفی کی حیثیت سے دی جو کشمیری سماج کے حقیر ترین طبقات کو بھی رفعت دینے کے مشن سے سرشار تھے ۔ اس طرح ہمارا مطالعہ اساطیری مواد (legendary) کی تاریخی پیش رفت کے برتر مرکوز بالبشر (anthropocentric) کردار کی طرف اشارہ کرتا ہے جو کائینات کی تصویر میں انسان کی مرکزی شخصیت کے طور پر اُبھرنے پر مشتمل ہے۔

ریشیوں کے مذہبی فکر نے کبھی بھی کسی فلسفۂ مذہب کی تشکیل نہیں کی۔ یہ اپنے جوہر کے اعتبار سے عقیدہ وعمل کی متوازن آمیزش (blending) اورشریعت کی حقیقی روح کی تصدیق تھی ۔حقیقت یہ ہے کہ نورالدینؒ ناخواندہ عوام کیلئے شریعت کو ایک ضابطہ اُخلاق کی حیثیت سے پیش کرنے میں زیادہ فکر مند تھے۔ اس کی واضح تصدیق انکے اس وجدانی احساس سے ہوتی ہے کہ اسلامی شریعت کو مسخ کئے بغیر وادی کے صوفیانہ مذہب کے بعض ظاہری اور دلسوزی سے لبریز عناصر کو شریعت میں سمویا جاسکتا ہے۔ علماء سے انکی برگشتگی کی اصل وجہ شریعت کی اصلی روح سے عُلماءؔ کا عملی انحراف تھا۔ نورالدینؒ نے ایک صوفی سلسلۂ کے بانی کی حیثیت سے مقامی روایات کو سماجی سند عطا کر کے ان کو ایک تخلیقی انداز میں اسلام سے متاثر کیا۔ اس طرح اسکے سلسلہ میں مسلم ریشیوں کی لچکدار اسلامی روایت کے نشوونما کے ساتھ ساتھ قبل اسلام کی روایات اور رسوم کا رُخ بدل گیا۔

یہ بات لائق استفسار ہے کہ آیا ریشی تحریک، مہدوی[14] تحریک اور سولہویں صدی کے ہندوستان کے بعض حصوں میں پروان چڑھنے والے شطاری صوفیاء

میں کوئی چیز مشترک تھی؟

مہدویوں کی طرح ریشیوں نے بھی مال وجائیداداورعیش وآرام کی زندگی کے ساتھ زبردست بے اعتنائی برتی ۔اور وہ طاقتور کے ہاتھوں کمزور کے استحصال کے خلاف تھے۔مزید برآن ریشیوں اور مہدویوں، دونوں نے غرباء کا اعتماد حاصل کیا اوران میں سے بعض تو پورے انکسار کے ساتھ ان لوگوں سے معافی کے خواستگار ہوئے جن کی انہوں نے اہانت یا بے عزتی کی تھی۔جہاں بعض مہدویوں نے گزارے کیلئے دی گئی سرکاری زمین کوفروخت کیاوہاں اکثر صاحب ثروت ریشیوں نے رضا کارانہ طور پرفقر وفاقہ کی زندگی اختیار کی۔ریشیوں اور مہدویوں کا ایسا اثر ونفوذ ہوا کہ بعض حساس افرادغربت کے مارے عوام کے حقوق کی غیر متحرک پشت پناہی (passive vindication) اور توثیق اور تصدیق کیلئے اپنے اہل وعیال سے منہ موڑ کران کی برادری میں شامل ہو گئے۔

مگر مہدویوں کے مفوضہ کام میں سماجی مواد کے باوجودان کی تحریک عملاً سماج کے ایک مختصر سے حصے تک محدود تھی اور ہندوستانی مسلمانوں کی اکثریت ان کے زیراثر نہیں آ گئی۔مہدویوں کوشریعت کی قدیم عصمت بحال کرنے کی کوششوں کے باوجود مسلمانوں میں شک کی نگاہوں سے دیکھا گیا۔اس بات کا مظاہرہ جون پور کے سیّد محمد کو ''مہدی موعود'' ماننے کے عقیدے سے دست بردار ہونے کے ان کے انکار سے ہوتا ہے۔یہ بات باعث تعجب نہیں کہ سیّد محمد کے پیروؤں کی عقیدت تقریباً بے اعتقادی میں بدل گئی۔یہاں تک کہ شیخ احمد سرہندیؒ [18] نے انہیں کفر سے متہم کیا۔لہٰذا مہدوی تحریک ایک فرقہ

میں سکڑ کے رہ گئی جبکہ ریشی تحریک ہندوستان میں مسلم مذہبی فکر کا پہلا زبردست اور تیزی سے سرایت کرنے والا اظہار (expression) ہونے کے علاوہ ایک حرکی (dynamic) اخلاقی اور سماجی قوت ثابت ہوئی[19]۔ درحقیقت ہندوستان میں قرآن وسنت کے اخلاقی اور سماجی معیارات کی بنیاد پر مستقل مزاجی سے برہمنیت کی مخالفت کرنے والا واحد صوفی سلسلہ ریشیوں ہی کا تھا۔

یہ بات دلچسپ ہے کہ صوفیاء کا شطاری[20] سلسلہ بعض معاملات میں ریشیوں کے ساتھ قریبی مماثلت رکھتا ہے۔ بعض ریشیوں کی طرح شطاری بھی پھلوں اور جڑی بوٹیوں کی معمولی خوراک پر اکتفا کر کے جنگلوں میں رہائش پذیر ہوتے تھے اور اپنے آپ کو سخت جسمانی اور روحانی مشقتوں کے تابع کر دیتے تھے۔ شطاری نصب العین کے حصول کیلئے اطہر عباس رضوی نے جن دس قاعدوں کا ذکر کیا ہے ان میں توبہ، ترکِ دُنیا، اللہ پر توکل، صبر، اطمینان قلب ذکر اور اللہ کی طرف انابت کے قاعدوں نے صوفیانہ حقیقت کی تلاش میں ریشیوں کی بھی راہنمائی کی۔

تاہم متعارض معتقدات کے درمیان توافق کا عنصر (syncretical element) نہ صرف شطاریوں کے سماجی برتاؤ میں واضح طور پر قابل شناخت تھا بلکہ ان کی عبادت کے طور طریقوں میں بھی واضح طور پر نمایاں تھا[21]۔ بعض شطاریوں نے جوگیوں کے بیٹھنے کے طریقوں تک کو اپنانے کی سفارش کی اور بالا فطری (supernatural) قوتوں کے حصول کے لئے کئی جادوئی اور صوفیانہ رسوم کا بھی خاکہ پیش کیا[22]۔

شطاری سلسلہ کے سب سے تابندہ نمائندے محمد غوث راہب تھے جنکی

اکبر بادشاہ اپنے عہد شباب میں بہت تعظیم کیا کرتے تھے مگر نورالدینؒ کے برعکس انہوں نے ان ہندو صوفیاء کو مسلمان بنانے کی کوشش نہیں کی جن کی وہ بہت تعظیم کرتے تھے۔ بلکہ "**بحر الحیات**" کے عنوان سے ایک کتاب بھی لکھی جو ہندوستان میں یوگا کی مشق پر لکھی گئی کسی مسلمان کی اولین کتاب ہے۔ لہٰذا کشمیر کے اسلامیانے (Islamization) میں ریشیوں کے لازوال اثر کے برعکس، بہار کی دیہاتی آبادی اور گجرات کے اندرونی علاقوں میں یوگیوں کی عبادات کے رسوم سے کسی حد تک یکسانیت رکھنے کے باوجود شطاریوں کا اثر بہت ہی خفیف سا رہا۔ خلیق احمد نظامی یہ کہتے ہوئے حقیقت کے قریب تر لگتے ہیں کہ "سترہویں صدی میں غالباً مجددّی مدرسۂ فکر کی مقبولیت کی وجہ سے، (جو فلسفہ وحدت الوجود اور شطاریوں کے متعارض معتقدات کے درمیان توافق (syncretism) دینے پر تنقید کرتا تھا) شطاری سلسلہ ایک زائل شدہ قوت رہ گیا تھا۔ دوسری طرف ریشیوں نے کشمیر میں محمد مراد ٹنگ، خواجہ محمد اعظم دیدہ مری اور بہاءالدین متو[25] جیسے مجددّی اسکول سے وابستہ حضرات سے داد تحسین حاصل کی۔ مؤخر الذکر نے تو ایک **ریشی نامہ** بھی موزون کیا جس میں انہوں نے کشمیر میں ریشیوں کی خدمات اسلام کو نظم کیا ہے۔

ریشیوں نے چشتیوں کی طرح نہ اپنے آپ کو حکومتِ وقت کیساتھ منسلک کیا۔ نہ حکمرانوں سے اعزازات اور دولت قبول کی اور نہ ہی اُوچھ[26] اور ملتان کے سہروردی صوفیاء کی طرح دولت و ثروت جمع کی۔ تاہم لگتا ہے کہ سہروردی صوفیاء کی طرح ریشیوں نے بھی چشتیوں میں "سماع" کی شکل میں رائج عوامی سطح پر گائے جانے والی موسیقی کو رد کر دیا۔ یہ صحیح ہے کہ ریشی اور چشتی دونوں

مقامی مذہبی ماحول سے متاثر ہوئے تھے مگر ریشی سلسلہ کی نمایاں خصوصیت یہ تھی کہ یوگیوں کے مقامی معمولات یعنی انتہائی زاہدانہ نظم وضبط، تجرد اور سبزی خوری کو قبول کرتے ہوئے اسلام نے ریشیوں کی تخلیقی راہنمائی میں مقامی الاصل چیزوں کو نہ صرف برداشت کیا بلکہ مقامی روایات کو شریعت کے تابع فرمان کرنے کی کوشش کی۔ کشمیر میں ریشیوں کی زیارت گاہوں کو ہندوستان میں چشتیوں کے آستانوں سے ممتاز بنانے والی بنیادی خصوصیت یہ ہے کہ جہاں اول الذکر اپنی قدیم سادگی سے نمایاں ہیں وہاں مؤخر الذکر توافق کی شکل میں باہمی مذہبی اثر پزیری (Syncretic religious interaction) اور اختلاط کے مناظر پیش کرتی ہیں۔ میدانی علاقوں کی زیارت گاہوں پر عقیدت مند عموماً صوفی کے مقبرے کے گرد شمعیں فروزاں کرتے ہیں، صوفیاء کے مدفنوں پر پھول نچھاور کرتے ہیں اور صوفی کی تعریف میں اکثر آلات موسیقی کے ساتھ کمال بے خودی میں قوالی سنتے ہیں، ایسے رسوم جو کشمیر میں عام نہیں ہیں، مندروں میں ہندو زائرین کے ساتھ ایک متاثر کن مشابہت پیش کرتے ہیں مگر میدانی علاقوں کے اپنے ہم منصبوں کی طرح کشمیر میں زیارتگاہوں کے بعض معتقدین زیارت گاہوں کا طواف کرتے ہیں اور مرحوم ولی کی قبر اور تبرکات کو چھُوتے ہیں۔

کشمیری اسلامی روایت کی تشکیل میں نورالدینؒ کا رول یَسی (بعد ازان ترُکستان) کے احمد ابن ابراہیم ابن علی (م 1166ء) کے ساتھ کچھ مشابہت رکھتا ہے[۲۷]۔ ترکستان اور کشمیر دونوں مقامات پر اسلام زیادہ تر عوام میں اپنے روحانی پیشواؤں کی شاعرانہ عبقریت کے ذریعہ ہی اشاعت پذیر ہوگیا۔ ریشیوں کا

سلسلہ 'یسویوں (Yasaviyya) کی طرح سیر وگشت میں مست لوگوں کا ایک سلسلہ تھا۔ اصل میں وسط ایشیا میں یسویہ شیوخ کے مزارات اور کشمیر میں ریشیوں کے مقابر کی زیارت ان علاقوں میں اسلام کی ایک مستقل خصوصیت بن گئی۔ ترکستان اور کشمیر دونوں مقامات پر مذہبی رسوم اور اعمال کے ساتھ مل کر مقامی رواجوں نے اسلام کو ایک نسلی رنگ دیا۔ ترکی کی طرح کشمیری زبان بھی نماز وغیرہ کو چھوڑ کر مساجد اور آستانوں میں عبادت کیلئے استعمال کی گئی۔ یسوی روایت کی طرح ریشی روایت میں بھی بہت سے مذہبی سماجی اور ثقافتی شعبے تھے۔ دونوں روایتوں نے ناخواندہ عوام کو اسلامیانے (Islamize) سماجی ماحول کو اسلام کے مطابق ڈھالنے اور نورالدینؒ اور احمد کی مقبول نظموں کے ذریعہ بلاشبہ لسانی موافقت پیدا کرنے میں قریب قریب یکساں رول ادا کیا۔

پوچھا جا سکتا ہے کہ ریشی کشمیر میں ''بابا'' کے نام سے کیوں موسوم کئے گئے۔ سنسکرت میں یہ لفظ ''سنیاسی'' کے مترادف ہے۔ مگر فارسی کتب تاریخ اور وادی کے تذکروں میں مسلم ریشیوں کیلئے لفظ ''بابا'' کا مخصوص استعمال لازمی طور پر جہاں گرد ترکی درویش کے معنوں میں ہوتا تھا جو وسط ایشیاء کے بابا تھے۔ جہاں تیرھویں اور چودھویں صدی کے اناطولیہ کی غازی ریاستوں کے ترکی بابا ''ملک کی افواج کے ہمرکاب رہے' ان کے پیچھے پیچھے چلے اور ان کو استحکام بخشا''[۲۸] وہاں پرامن زندگی گذارنے 'رواداری اور روحانی تجسس کے ہندو۔ بودھ ماحول میں کشمیر کے سیلانی بابا عالم وفاضل برہمنوں اور ناخواندہ عوام۔ دونوں کیلئے اسلام کی توصیف کرنے والے مبلّغین کی حیثیت سے

دُنیاوی علماء کے جانشین ہوگئے۔ یہ بات معنی خیز ہے کہ اگرچہ ریشی عموماً ان پڑھ تھے پھر بھی انہوں نے ایک ایسی عوامی تحریک کو جنم دیا، جس میں عالم و فاضل سہروردی اور نقشبندی صوفیاء تک میں بھی اثر ونفوذ کرنے اور ان کے احساس کو بدل ڈالنے کی صلاحیت تھی۔ جنکی روایات، وقت گذرنے کے ساتھ ساتھ، تمام صوفی روایات کو قرآن و سنت کی طرف رُخ کرانے اور ان کے ساتھ موافقت پیدا کرنے کے مشترکہ نصب العین اور مقصد سے وفاداری میں مل گئیں۔

ریشیوں میں خواندگی کی کمی کا یہ نتیجہ نکلا کہ ان کی تحریک عرب دنیا میں سرکاری کفالت میں چلنے والی خانقاہوں کے خطوط پر استوار نہیں ہوئی[۲۹]۔ سرکاری سرپرستی کی کمی کی وجہ سے نہ ریشی تحریک میں شاہانہ رجحانات رجحانات پنپٹے اور نہ ہی یہ تاریخ کے کسی دور میں مالدار جماعت بن گئی۔ ایک لحاظ سے ریشیوں کے مسکنوں کو ''زاویوں''[۳۰] کے مشابہہ قرار دیا جاسکتا ہے یہ زاوئے چھوٹے اور معمولی ادارے تھے جو اس شیخ کے ارد گرد مرکوز ہوتے تھے جو عرب ممالک میں موجود خانقاہوں کے سرکاری طور متعین منتظم سے زیادہ راہ راست دکھانے والا ہوتا تھا۔ کوئی تعجب نہیں کہ ریشیوں کے ایک وقت کے یہ گوشہ نشینی کے مقامات مرُورِ ایام کے ساتھ ساتھ ان کے سلسلہ کو بقائے دوام بخشنے والے مراکز بن گئے۔ ریشیوں کی وفات کے بعد یہ مقامات زیارتوں کا منصب حاصل کرکے وادئ میں اِسلام کے مرکزِ نگاہ بن گئے۔ یہ زیارتیں نہ صرف روحانیت، مذہبی جوش و جذبہ، نفس کشی کی مشقتوں اور صوفیانہ تربیت کے مراکز کے طور پر اُبھریں بلکہ زیادہ اہم بات یہ ہے کہ یہ دیہاتی

آبادی میں اسلامی تعلیمات کی اشاعت کے ذریعے بھی بن گئے۔ نتیجے کے طور پر ریشیوں کی زیارتوں کے ذریعۂ اسلام نے کشمیر میں ایک مضبوط بُنیاد حاصل کی۔ یہ کہ اسلام یہاں قائم و دائم رہنے کیلئے آیا تھا' مدارس اور مساجد کے اُس جال سے واضح طور پر عیاں ہوتا ہے ہر جگہ ریشیوں کے مقابر کے گرد پھیل گیا۔

اگرچہ زیارتوں سے منسلک اکثر ادارے اپنی غربت کیلئے معروف تھے مگر ریشیوں کی بعض قیام گاہیں ان کے حین حیات ہی خود کفیل ادارے بن گئے تھے۔ بابا ہردی ریشی، بابا داؤد (بتہ مالو صاحب) بابا گنگی ریشی[۳۱] اور دوسرے بہت سے ریشیوں کی قیام گاہیں خود کفیل ادارے تھے جو لنگر چلانے کیلئے معتقدین کے تحائف اور عطیات سے زیادہ ان کے سرگرم سماجی رول کی بدولت چلتے تھے۔ یہ ثابت کرنے کیلئے کوئی شہادت دستیاب نہیں کہ ریشیوں کے قریبی جانشینوں نے امیرانہ زندگی گذارنے کیلئے ان زیارت گاہوں کی مالیات کو ذاتی مصرف میں لایا ہو۔ تاہم بعد کے ادوار میں زیارت گاہوں کی نگرانی نے ایک یا ایک سے زیادہ سماجی یا پیشہ ور گروہوں کے ساتھ موروثی خصوصیات اختیار کیں[۳۲] اور زیارت گاہیں آہستہ آہستہ توہم پرستی اور سماجی استحصال (social exploitation) کے مراکز میں تبدیل ہو گئیں۔ یہ صورتحال نہ صرف ریشی تحریک کیلئے اعلان مرگ ثابت ہوئی بلکہ اسی کے ساتھ کشمیری سماج کے کمزور طبقات کو امداد بہم پہنچانے کے ریشیوں کے سماجی رول کو ایک زبردست دھچکا لگا۔ چونکہ ریشی تقریباً چارسو سال تک محض غرباء کے محسن و مربی ہونے کے علاوہ بہت کچھ تھے، لہٰذا سترہویں اور اٹھارویں صدی کے دوران

کشمیر کے مخصوص سماجی ،طبعی، ماحولیاتی اور درحقیقت سیاسی حالات کے تقاضوں کے پس منظر میں ان کے سماجی کارناموں کی سطح کی قدر و قیمت کا تعین کرنا مناسب رہیگا۔

اکثر رِیشی انسانیت یہاں تک کہ حیوانات تک کی خدمت کو حقیقت تک رسائی حاصل کرنے کا ایک طریقہ سمجھتے تھے جس کی تصدیق ان کے قول وفعل دونوں سے ہوتی ہے [۳۲]۔ایک معمولی نمک فروش شیخ داوٗد ریشی بن جانے کے بعد خود کھیتی باڑی میں مصروف ہو گئے اور اپنی زیر کاشت زمین سے حاصل شدہ پیداوار سے غرباء کی باقاعدہ پرورش کرنے کی بنا پر ''بتہ مالوٗ'' (کھانا کھلانے والا باپ) کا لقب حاصل کیا [۳۳]۔ بابا لطیف الدین کے ایک مرید نوری ریشی کھیتی باڑی سے اپنا آزوقہ کماتے تھے اور اپنی آمدنی کو نہ صرف ضرورت مندوں کی حاجت روائی میں صرف کرتے تھے بلکہ خانقاہیں اور پل تعمیر کرنے میں بھی صرف کرتے تھے [۳۴]۔ ریشی کی مشفقانہ سرگرمیاں مُتقی سہروردی صوفیاء تک کو بھی ان کی قیام گاہ تک کھینچ لائیں اور وہ ان کی سماجی خدمات سے اس قدر مسحور ہو گئے کہ انہوں نے اپنے تذکروں میں انہیں شاندار خراج تحسین پیش کیا [۳۵]۔ بابا ہردی ریشی حلال روزی کا اس قدر خیال رکھتے تھے کہ سولہویں صدی کے ریشیوں میں ایک اعلیٰ مقام پر سرفراز ہونے اور سہروردی حلقوں میں ایک محترم شخصیت ہونے کے باوجود انہوں نے خود کھیتی باڑی کرنے میں کوئی ہچکچاہٹ محسوس نہیں کی [۳۶]۔ بابا لطیف الدین کے ایک مرید لدی کاترُ نے غرباء کے آرام و آسائش کے لئے بارہ برس تک ایک لنگر چالو رکھا [۳۷]۔ لطیف الدین کے دوسرے مریدوں جیسے [۳۸] پچھم ریشی [۳۹] اور نور روز ریشی [۴۰] نے بھی اپنے

آپ کو محتاجوں کی خدمت کیلئے وقف کر دیا۔ بابا زین الدین کے ایک ساتھی بابا لدامل خود چنار کے ایک تھوتھے میں گوشہ گیر ہونے کے باوجود اپنے مریدوں کو ہاتھ کی کمائی کی اہمیت ذہن نشین کرانے میں کامیاب ہو گئے۔ یہ ان کی وجدانی راہبری ہی کا فیضان تھا کہ ان کے سینکڑوں مریدوں نے مفاد عامہ کیلئے زراعت کے پیشے کیلئے اپنے آپ کو وقف کر دیا۔ بابا رجب الدین کے ایک مرید اور بابا نوروز کے جانشین، بابا ہردی ریشی خود کھیتوں میں سخت محنت کرتے تھے اور اپنے مریدوں کو زراعت کا پیشہ اختیار کرنے اور اپنے آپ کو سہارا دینے کیلئے کوئی ہنر سیکھنے کی ضرورت ذہن نشین کرائی۔ ان کی تعلیمات اور ذاتی کردار کا اتنا اثر ہوا کہ اپنے مرشد کی زیارت کے سات سال تک نگران ہونے کی حیثیت سے وہ اس زیارت کو ریشیوں اور محتاجوں کیلئے ایک خود کفیل ادارے میں تبدیل کرنے کے قابل ہو گئے۔[۴۲]

عوام کے شعور پر ریشیوں کے سماجی رول کا اتنا زبردست اثر تھا کہ خواتین تک بھی قرآن کے اخلاقی اصولوں پر مبنی ایک صحت مند معاشرہ تعمیر کرنے کے پیش نظر ان کی صفوں میں شامل ہو گئیں۔ یہ کہ اسلام کی روحانیت مرد و زن دونوں کو سماجی عمل کے اخلاق کی پابند بناتی ہے۔ اس کا مظاہرہ وادی میں اپنی قوم کو اقتصادی فائدے پہونچانے کیلئے خواتین کے رضا کارانہ اور مثبت برتاؤ سے ہوتا ہے۔ ایک دفعہ ریشیوں کو خود کفیل بنانے[۴۳] کیلئے بابا نورروز کے مرید بابا نندا ریشی کو ایک متقی خاتون نے حق مہر[۴۴] کی حیثیت سے حاصل شدہ زرخیز زمین کا ٹکڑا عطیہ میں دیا۔ انسانیت اور مذہب کی خدمت کے لئے اپنے آپ کو وقف کرنے والی ریشی سلسلہ سے منسلک ایک اور پاکباز خاتون گنگابی بی تھی۔

دائمی روزہ دار ہونے کے باوجود بھی اس خاتون نے اپنی گاڑھی کمائی سے مساجد کی بِنا ڈالی اور پل تعمیر کروائے[۴۵]۔

یہ بات طے ہے کہ نورالدینؒ کے زمانے سے ہی ریشیوں کے مساکن نہ صرف روحانی نشوونما کے لئے بلکہ اس سے زیادہ غربت زدہ عوام کے فائدہ کیلئے مشترکہ نصب العین والی مربوط برادریوں (loose-knit communities) میں تبدیل ہوگئے تھے۔ چنانچہ ہم نورالدینؒ کے دلپسند مرید بابا نصرالدین کے بارے میں سنتے ہیں کہ انہوں نے وہاں مسکینوں اور ضرورت مندوں کے آرام وآسائش کیلئے ایک لنگر جاری رکھا تھا[۴۶]۔ نصرالدین، سلطان کے ایک صاحب ثروت اور سربرآوردہ درباری جوگی رینہ (جو اپنی دولت وثروت کے لئے مشہور تھا) کی زندگی میں تبدیلی لانے میں کامیاب ہوگئے۔ جو تارک دنیا ہوکر ار کے ریشیوں کی سربراہ کی حیثیت سے نصرالدین کی وفات کے بعد جانشین ہوگئے یہ جوگی رینہ کی کاوشوں کا ہی نتیجہ تھا کہ گداگری (جس سے نورالدینؒ نے سخت منع کیا تھا) پیشہ اختیار کرنے والے بعض ریشیوں نے مفاد عامہ کیلئے کھیتی باڑی کرنے کا فیصلہ کیا۔ جوگی رینہ خود ناداروں کی امداد کیلئے سخت محنت کر کے زمین جوتنے میں زبردست مسّرت محسوس کرتے تھے[۴۷]۔

بابا گنگی ریشی ایک امیر گھرانہ کے چشم وچراغ تھے مگر وہ عُنفوان شباب میں تارکِ دُنیا ہوگئے[۴۸]۔ انہوں نے اپنی باقی ماندہ زندگی نسبتاً گوشۂ تنہائی میں گزاری اور اپنے دل ودماغ کی صلاحیتوں کو عوام کی فلاح وبہبود میں لگادیا۔ ایک دفعہ ہل جوتنے کے دوران انہوں نے ایک کثیر رقم پائی جو انہوں نے غرباء پر صرف کی۔ حیوانات کے ساتھ ان کی ہمدردی اور شفقت بہت مشہور تھی۔ کہا

جاتا ہے کہ انہوں نے متعدد دیہات میں بہت سے ثمر دار درخت لگائے تھے اور اپنے ہاتھوں سے پلوں اور مسجدوں کی مرمت کرتے تھے[۴۹]۔

سماجی بہبود کیلئے ریشی زُہد کو کھیتی باڑی کے ساتھ منسلک کرنے پر اتنا زور دیتے تھے کہ وہ نو آموز سے پچھلے گناہوں کا کفارہ ادا کروانے کیلئے کڑی محنت کا حکم دیکر امتحان لے لیتے تھے مثلاً بابا نیک ریشی نے بدنام زمانہ شخص نوروز ریشی کو ریشیت اختیار کرنے سے قبل ایک شخص سے چھینی ہوئی رقم واپس کرنے کیلئے مسلسل تین دن تک محنت مزدوری کرنے کا حکم دے دیا۔ اس شخص کو راہ راست پر چلنے کے اپنے مصمم ارادہ کا مثالی ثبوت فراہم کرنے کے بعد ہی ریشی سلسلہ میں مریدی کی اجازت دی گئی[۵۰]۔

لہٰذا ریشیوں کے نزدیک زہد کا مطلب، مفاد عامہ کیلئے اپنی آرزوؤں[۵۱]، خاص طور پر خود غرضانہ خواہشات کو ترک کر دینا تھا۔ یہ مقصد حاصل کرنے کیلئے انہوں نے اپنے سماج کے معاملات میں سرگرمی سے شرکت کی۔ بعض اوقات تو وہ اپنے سماج کو ڈھالنے میں اتنے مُصر ہوتے تھے کہ وہ غیر متحرک مزاحمت کے بجائے سخت طریقۂ کار اختیار کرتے تھے۔ چنانچہ پرگنہ اُلر کے پچھ مُلُ گاؤں کے اُمی رُپی ریشی نے مفاد خصوصی رکھنے والے بعض افراد پر عوامی زمین پر دست اندازی کرنے پر زبردست احتجاج کیا۔ ان کے بارے میں مشہور ہے کہ انہوں نے ایک قبرستان کو اپنی اصلی حالت پر بحال کروادیا جبکہ ایک شخص نے ذاتی منفعت کے لئے اس کو زیر کاشت لانے کی کوشش کی تھی[۵۲]۔ ہم پہلے ہی دیکھ چکے ہیں کہ لُد امل نے کس طرح اپنے بھائی سے اپنی ظالمانہ حرکتوں کے متاثرین کو معاوضہ ادا کروادیا[۵۳]۔

آخری صفحات میں ہم بعض ریشیوں کے برتاؤ کے فلسفیانہ اور مذہبی مواد کو واضح کرنے کی بھی کوشش کرینگے اور اس کو تصوف کے عمومی تصور کے اندر منطبق کرینگے۔ وضع قطع کو اپنے سیاق سے علاحدہ کر کے مطالعہ کرنا چاہئے نہ ہمیں انکو متعارضی مذہبی معتقدات کے درمیان توافق (syncretism) کی کوشش سمجھنا چاہئے۔ مزید برآں ریشیوں کے طور طریقوں کی بنیاد پر یہ دعویٰ خطرناک ہوگا کہ ان کی تحریک مکمل طور پر اسلام کے ''پیغمبرانہ سانچہ'' میں نہیں ڈھلتی۔ دیگر صوفی تحریکوں کی طرح جن کو غلطی سے اسلام کے متوازی فرض کرلیا گیا ہے، ریشی تحریک بھی ''پیغمبرانہ مذہب'' کے ساتھ کوئی خاص فرق سامنے نہیں لاتی[۵۴]۔ چنانچہ بابا زین الدین کا حادثتاً اپنے پیروں تلے کچلے ہوئے مینڈک کی قبر پر علامتی انداز میں فاتحہ پڑھنے[۵۵] کے واقعہ کی محتاط جانچ یہ بات واضح کریگی کہ ریشی اپنے دل کی عمیق گہرائیوں میں کائنات اور اپنی انفرادی زندگی کے درمیان ایک ہم رنگی محسوس کرتے تھے۔ اس سلسلہ میں غیر مسلم ارواح کے لئے خود بابا نصیب الدین کی علامتی دعائے خیر بھی اسی حقیقت کی طرف اشارہ کرتی ہے[۵۶]۔ ہم یہ بات ماننے کی طرف راغب ہوتے ہیں کہ ہم رنگی کی یہ حس تمام کائنات کے ساتھ یکتائی کے گہرے احساس سے ابھرتی ہے ۔لگتا ہے کہ ریشیوں نے اپنے ذہنوں میں اس مضبوط احساس کو پال رکھا تھا کہ ان کی انسانی انفرادیت اس انتہائی دلکش وجود کا محض ایک حصہ تھی جس کی زمان ومکان میں ساری کائنات ایک مظہر تھی ۔ ان کے فہم و ادراک کے مطابق انسان اور اس کی دنیا، دونوں ایک مربوط کل کے ساتھ ملے ہوئے تھے۔ اتحاد کے احساس سے پیدا شدہ اس ہم رنگی کی جڑیں قرآن کے اخلاقی ڈھانچہ میں

ضرور پیوست [۵۷] ہیں۔

ریشیوں کے عدم تشدد کے تصور میں نہ صرف اُخروی زندگی کے معنی ہی پنہاں تھے بلکہ اس میں حیات بخش اور آفاقی وصف موجود تھا۔ ریشیوں کے نزدیک اسلام اس کرۂ ارض پر موجود زندگی کی آسودگی کو اخلاقیات اور ذمہ داری کے معیاروں کے تابع فرمان بنانا چاہتا ہے۔ اسلئے انسان کو اپنے طرز حیات کو اس انداز سے استوار کرنا چاہئے جس سے اس اسلامی دعویٰ کی تصدیق ہو سکے کہ ''مذہب دراصل اپنے ہم جنسوں کے ساتھ انسان کے برتاؤ کا نام ہے''۔ [۵۸]

لہٰذا ذِی جان چیزوں بشمول پودوں، کیڑوں، حیوانات کو مجروح کرنے سے ریشوں کی کراہت، جنگلات کو محفوظ رکھنے کی اُن کی فکر [۵۹]، وادی کے جنگلات کی قیمتی متاع ''ہانگل'' کے شکار سے شکاریوں کو باز رکھنا [۶۰]، پالتو اور سدھائے ہوئے [۶۱] حیوانات اور پرندوں [۶۱-۱] کی ذاتی نگہداشت، کشمیر کے طول وعرض میں شجرکاری [۶۲] کرنا اور سب سے بڑھ کر زیادہ سے زیادہ زمین کو زیر کاشت لانے پر ان کا اصرار، سب اس چیز کی طرف اشارہ کرتی ہیں کہ ریشیوں کے نزدیک سچا مذہب دُنیا میں خالقِ کائنات کی خواہش کے مطابق زندگی کو استوار اور منضبط کرنا ہے۔ لہٰذا ریشیوں کی روحانیت دنیاوی زندگی ہی کی ایک جہت تھی۔ انہوں نے اخلاقی طور پر خدا کے حضور میں رہ کر اپنی ذات، فطرت اور سماج کے تئیں اپنی مثالی ذمہ داری کا مظاہرہ کر کے زندگی کو بھرپور انداز میں محسوس کیا اور اس سے لطف اندوز ہوئے۔

وحشی حیوانات [۶۳] کے ساتھ بعض ریشیوں کی زبان زدِ عام دوستی صحیح نہ بھی ہو پھر بھی یہ اپنے ملک کے فطری حُسن و ثروت کے محافظوں اور وادیٔ کے جنگلی

ثقافت کے نگہبانوں کی حیثیت سے ریشیوں کے مرتبے کی تصدیق کرتی ہے۔ زندگی کی چہل پہل اور دھوڑ دھوپ سے عارضی طور یا بعض معاملات میں مستقل طور پر جنگلات کی تنہائیوں میں فرار کے دوران بھی ریشی دنیاوی زندگی سے بے پرواہی نہیں برتتے تھے۔ ان کے ترک دنیا اور ماحول کے درمیان ایک حرکی باہمی اثر پزیری (dynamic interaction) موجود تھی۔ ان کے پُر استغراق اعمال اور سخت مُتقیانہ نظم وضبط کو ایک طرف چھوڑ کر، ان کا سماجی اثر و نفوذ ان کی روحانی جوان مردی کا پیمانہ تھا۔

اس طرح وادئ کشمیر، اسلام کی تاریخ میں ایک مخصوص علاقہ کی تشکیل کرتی ہے۔ ممکن ہے کہ یہ بات صحیح ہو کہ تصوف کے عقائد اور طریقوں میں کشمیر کے مسلم ریشیوں نے کم ہی خدمات سر انجام دی ہوں مگر تاریخ کے نقطہ نظر سے جو چیز اہم ہے وہ یہ ہے کہ ان کی تحریک نے ایک سماجی مظہر کی حیثیت سے نہ صرف برہمنیت کو ایک زبردست دھچکے سے دور چار کر دیا بلکہ ساتھ ہی سماج کے افراد کیلئے رواداری، ایمان، دوستداری اور اپنے ہم جنسوں کے ساتھ ہمدردی کا ایک ماحول پیدا کر دیا۔ ریشی تحریک کی قوت نہ صرف عرفان ذات کے صوفیانہ تصور کو سماجی برتاؤ کے مشفقانہ بنانے اور انسانیت سے سرفراز کرنے میں مُضمر ہے بلکہ سماجی فلاح و بہبود کے لئے انسانی اعمال میں جوش اور تحریک پیدا کرنے میں بھی پوشیدہ ہے۔ اس تحریک نے زیارت گاہوں اور مساجد جیسے اداروں کو جنم دیا جو نرالے انداز سے اسلامی تھے۔ ان اداروں کے ذریعہ دیہاتی عوام کا اسلام میں داخل ہونے کا تدریجی عمل اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وادی میں عوام ایک پرامن اور باقاعدہ ارتقاء کے نتیجہ میں داخل اسلام

ہو گئے۔تبدیلی مذہب کی سماجی فطرت کے عمل نے (سخت مذہبی معنی میں بعض افراد کے انفرادی طور قبول اسلام کے باوجود) سماجی نظم کی برادرانہ شکلوں کی پرورش کی۔اس کی تصدیق نہ صرف فاقہ مستوں اور ضرورت مندوں کی معمولی ضروریات پورا کرنے کیلئے بڑے رقبہ جات کو زیر کاشت لانے کیلئے ریشوں کی اجتماعی کوششوں سے ہوتی ہے۔بلکہ اس سماجی توقیر و تعظیم سے بھی ہوتی ہے جو ناخواندہ عوام نے اسلامی برادری کے افراد بن جانے سے حاصل کی۔یہ تعظیم انہوں نے باجماعت نمازوں میں شرکت، عُرس کی تقاریب میں شمولیت اور سب سے بڑھ کر آنحضورؐ کے پیغام کی آفاقیت اور ریشیوں کی تعریف میں مقامی زبان میں موزوں کی گئی نظموں کو اجتماعی طور پڑھنے سے حاصل کی۔

ریشیوں کی زیارت گاہیں اہل ایمان کو مسلسل روحانی حقائق اور سماجی ذمہ داریوں، دونوں کا احساس دلاتی رہتی ہیں۔مقامی رسوم پر اہل حدیث حضرات کی تنقید کے باوجود دیہاتیوں کی عظیم اکثریت اپنے اولیاء کی برسیاں روایتی انداز میں مناتی ہے۔وہ مسلسل ریشیوں کی برسیوں وغیرہ کے مواقع پر اپنے احباب و اقارب کو مدعو کر کے ان کی منضبط زندگی کے احترام میں معمولی قسم کا ترکاری والا کھانا کھلاتے ہیں۔بعض علاقوں میں سرپرست اولیاء کے بالکل ہو بہو پرہیز گاری اور سادگی کو برتا جاتا ہے[۶۴]۔ریشیوں کے تبرکات مثلاً ان کے ملبوسات، لکڑی کی کھڑاویں، کاسہ، عمامہ، عصا وغیرہ کی عرسوں کی مختلف تقاریب پر نشاندہی کی جاتی ہے اور ان تبرکات کی موجودگی میں عقیدت مند ریشیوں سے شفاعت کے طالب ہوتے ہیں۔

الغرض، وادی میں اسلام کے ثقافتی پہلو پر نامناسب انداز میں تنقید بجا

نہیں ہوگی۔ معروضی حقیقت یہ ہے کہ جہاں ریشیوں کی زیارت گاہیں کشمیر میں اسلام کی ثقافتی علامات ہیں وہاں ان کے احاطوں سے متصل مساجد صحیح مذہبی معنی میں آفاقی دین کی علامات ہیں۔ جب ہم جمعہ اور تیوہاروں کے ایام میں آستانوں پر عقیدت مندوں کی حاضری پر مثبت انداز فکر اپنانے کے اہل ہونگے تو ہم کو مغربی علماء کا اونچی ثقافت (High Culture) اور عوامی ثقافت (Popular Culture) کے درمیان دوئی کا (dualism) نظریہ من گھڑت دکھائی دے گا۔ زیارت گاہوں پر عوام کی آمد ورفت بدستور ان کی مذہبی زندگی کی ایک اہم خصوصیت ہے جو ان کو با جماعت نمازوں میں شرکت کر کے اپنی ملی وحدت کا مظاہرہ کرنے کا موقع فراہم کرتی ہے [۶۵]۔ اولیاء کے مقابر پر خواتین کی نذر ونیاز کی رسم، عرض معروض، یہاں تک کہ صاحبان قبور کے ساتھ راز و نیاز کے باوجود بھی باقاعدہ طور اجتماعی نمازیں ادا کرنا مستشرقین کے اس دعوے کے تکذیب کرتا ہے کہ مردوں اور عورتوں کے مذہب میں تنویت (dualism) پائی جاتی ہے۔ اللہ تعالیٰ، آنحضور اور مقامی اولیاء کے لئے وادی کی مساجد اور آستانوں میں اونچی آواز میں حمد، نعت اور منقبت پڑھنے کی مقامی اسلامی روایت گو اہل حدیث حضرات کے لئے قابل نفرت ہے مگر جدید کشمیر کی مذہبی تاریخ میں ان کی مصلحانہ سرگرمیوں کے باوجود جس بنیادی حقیقت کو سمجھنے اور زود حسی کے ساتھ گفتگو کرنے کی ضرورت ہے وہ یہ ہے کہ کشمیر میں ذکر، اوراد، دَرُود، منقبت اور نعت کا بلند آواز سے پڑھنا پورے غور وفکر کے بعد اختیار کیا ہوا طریقہ تھا، جسکے ذریعہ اسلامی ثقافیت (acculturation) کی لمبی صدیوں کے دروان ناخواندہ عوام نے مذہب کی مبادیات کا علم حاصل کیا۔

مزید برآں اسلام اور سماج کی الگ الگ پہچان نہیں ہے۔ بلکہ تخلیقی کشاکش میں یہ ایک دوسرے کے ساتھ قریبی طور پر مربوط تغیر پذیر چیزیں ہیں۔ اس اہم منطقی رشتہ میں مسلم معاشرتیں عموماً اپنی چھوٹی روایات کے اسلامیانے (Islamization) کے مسلسل عمل نے منصف رہی ہیں اور زیر نظر مطالعہ کے پس منظر میں بے شک بار بار اسلامیانے (Islamization) کا عمل اپنے آپ کو ایک متحد کرنے والی سماجی، مذہبی اور اخلاقی قوت کی حیثیت سے قابل فہم بناتا ہے جو مسلم سماجوں میں فکر وحیات کو معنویت درخشاں کر رہا ہے۔



حوالے اور حواشی

۱۔ Edward Said, Orientalism, P,305

۲۔ 2- Grunebaum, " An Analysis of Islamic Civilization and Cultural Anthoropology", Chapter III of the author's *Modern Islam, The Search for Cultural Identity,* 1962, also Chapter, I , " Introduction" and 30 n.

۳۔ مستشرقین کی غلط سمجھی گئی اور بے جا استعمال شدہ اصطلاح علماء کی راسخ الاعتقادی (Orthodoxy) کے بالمقابل عوام کی ''متعارض معتقدات کے درمیان توافق والی پرہیزگاری (syncretic devotionalism) کی اہمیت میں مبالغہ آرائی میں ہمیشہ تیار رہتے ہیں۔ مثال کے طور پر دیکھئے:

Eaton, Sufis of Bijapur, idem, " Sufi Folk Literature and the expansion of Indian Islam," *History of Religion*, no 14:2 Nov. 1974, pp 117-27, also Asim, Roy, *The Islamic Syncretistic Tradition in Bengal* , Princeton, 1983.

۴۔ دیکھئے باب اول، Introduction / اور نوٹ/28

۵۔ *Studies in Islam,* vol. xviii Bruce Lawrence,"*Lectures on Sufism,*"July/ Oct. 1981, P 139

۶۔ جُنیدؒ کی طرح نورالدینؒ نے بھی ایک صوفی کی حالت 'سکر' کو عارضی حالت قرار دیا ہے۔ ان کی صوفیانہ زندگی کا ارتقاء جنید کے اس نقطہ نگاہ کی تصدیق کرتا ہے کہ ''کامل ولی'' اس کے بعد حالت ''صحو'' میں چلا جائیگا' جس میں اس کی خدا آگاہی اس کو ایک متحمل مزاج اور کامل تر انسان بنائیگی۔ اسلئے یہ باعث تعجب نہیں کہ جنید کے شاگرد حلاّج کو حالت 'سکر' میں ایک روحانی تجربہ کو بیان کرنے پر سولی پر چڑھایا گیا۔

۷۔ خراسانی گاؤں سمنان کے ایک درباری خاندان میں 1261ء میں تولد ہوئے۔ وہ بودھ حکمران الخان اگرغون (دور حکومت 91-1284) کی ملازمت کے دوران ہی صوفی بن گئے۔ کبرویٰ سلسلہ میں پیوست ہونے کے بعد انہوں نے صوفی فکر میں موجود بدعات کے خلاف آواز اٹھائی۔ خاص طور پر انہوں نے ابن عربی کے

مفروضہ صوفیانہ نظریات کے متعلق شبہات کو رفع کرنے کی کوشش کی۔ جو دنیا کو ''حقیقت'' کے ظہور کے بجائے اس کا عکس ہونے پر زور دیتے ہیں۔ دیدار حق سے مُشرّف ہونے کیلئے وہ شریعت کی سچی پیروی ہی کو راہ سلوک میں ترقی کی بنیاد ہونے کے قائل تھے۔ انہوں نے صرف قرآن کے لفظی توجیہہ کی وکالت ہی نہیں کی بلکہ اس کی بنیادی روح سے مطابقت رکھنے والے اذکار کو بھی عوام میں مقبول کیا۔

۸۔ رچرڈ ایٹن (Richard Eaton) تین سطحی دلائل کی بنیاد پر ''سماجی آزادی کے مذہب'' کے نظریہ کو مسترد کرتا ہے۔ ایک یہ کہ کیا ہم کو یہ تسلیم کرنا ہے کہ مسلمانوں سے رابطہ سے قبل ہندوستان کے اچھوتوں کے پاس انسانی برابری کا کوئی جبلی تصور موجود تھا (گویا کہ وہ رُوسو Rousseau) یا جفرسن (Jefferson) کی تحریروں سے آشنا تھے) جس سے ان کو ظالمانہ برہمنی جبر و تشدد'' نے محروم کردیا تھا۔ دوسری یہ کہ ''مسلم دانشوروں میں سماجی مساوات کے اسلامی تصور کو ذات پات کے ہندو تصور کے خلاف پورے زور و قوت سے پیش نہیں گیا'' تیسری یہ کہ ''مذہب تبدیل کرنے والی ہندو برادریاں سماجی نظام میں اپنا رتبہ بلند تر بنانے میں ناکام رہیں۔ اس کے برعکس وہ پیدائش سے منسلک اسی رتبہ کے ساتھ مسلم سماج میں شامل ہو گئیں، جو انہیں ہندو سماج میں حاصل تھا۔'' دیکھئے ایٹن Eaton, " Approaches to the Study of Conversion, "*Approaches to Islam in Religious Studies* اگرچہ ہماری تحقیقات نے ایٹن (Eaton) کے نقطہ نظر کو کچھ سنجیدہ شرائط کے تابع کیا ہے، یہاں اتنا کہنا ہی کافی ہوگا کہ مسلم خواص کی سیاست اور مسلمان ہونے والے ہندوؤں کی زبردست ناخواندگی اور اقتصادی بدحالی، مسلم سماج میں ان فرضی کم تر رتبہ کی بڑی حد تک ذمہ دار رہی ہے۔ تاہم معاصر تاریخ میں ان کے تعلیمی اور اقتصادی معیار حیات میں نسبتاً بہتری کے نتیجے میں مسلم سماج کے نچلے طبقات کی ترقی کی جانب پیش قدمی کو ثابت کرنے کے لئے شہادت کی کمی نہیں۔

۹۔ Elliot and Dowson, *History of India as Told by its own Historians* (Revised,ed. Habib, Rashid and Nizami) II ,p 52.

۱۰۔ عرفان حبیب کا یہ نقطہ نگاہ کہ ''ذات پاک کے نظام پر مسلمانوں کے کسی راست حملے کا کوئی ثبوت نہیں ملتا ہے نہ کسی اندرونی بغاوت کی شہادت ملتی ہے'' ان حالات یا حقائق کے پس منظر میں حق بجانب نہیں ہے کہ جن سے کشمیر میں قبول اسلام کی تاریخ گھری ہوئی تھی۔

See Irfan Habib "Economic History of the Delhi Sultanate", *The Indian Historical Review* Jan 1978, vol. iv No. 2, p. 297

۱۱۔ Thomas W. Arnold, *The Preaching of Islam* , London, 1913, pp.154-93

۱۲۔علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے پروفیسر اقتدار حسین صدیقی کی عنایت سے ملے Central Asiatique Journal میں شائع شدہ عزیز احمد کے انتہائی متنازعہ مقالہ میں قبولِ اسلام کو''بڑی روایت (Great Tradition) کی نمائندہ ہمدانی ''مسجد اور خانقاہ'' کے علاوہ عسکریت پسند بیہقی سادات کی کاوشوں کے ساتھ منسوب کرتے ہیں'' اور سلطان سکندر کے دورِ حکومت میں ''کشمیر کی مذہبی اور سماجی تبدیلی'' کو بادشاہ پر سیّد علی ہمدانی کے سیاسی افکار کی طرف منسوب کرتے ہوئے مصنف غیر ارادی طور پر ڈرامائی اور جبری قبولِ اسلام کے نظریہ کو صحیح قرار دیتے ہیں۔مصادر سے پوری طرح آشنا نہ ہونے کی بناء پر نامور عالم کشمیر کی تاریخ میں کبرویوں کے مقابلے میں ریشیوں کی سرگرمیوں پر ناپسندیدگی کا اظہار کرتے ہیں۔تعجب ہے کہ عزیز احمد کشمیری مسلمانوں کے جوش وولولے اور مذہبی کٹرپن (fanaticism) کو بھی وادی میں تبدیلیٔ مذہب کا ذمہ دار قرار دیتے ہیں۔

۱۳۔ان تحقیقات کو اس بے شرمانہ ثقافتی برتری اور کس قدر دانشورانہ تعصب کے پس منظر میں پڑھا جانا چاہئے جو ایٹن (Eaton) کے اس نقطہ نگاہ کی خصوصیت ہے' کہ صرف اہل مغرب کے پاس ہی ''بنیادی انسانی مساوات کا پیدائشی تصور موجود تھا'' دیکھئے اوپر۔

۱۴۔کہا جاتا ہے کہ ریشی سلطان سے اس وجہ سے ناراض تھے کہ کیونکہ انہوں نے شاہی لباس نہیں نکال لیا تھا۔بابا نصیب' **نورنامہ**' ورق 128، امشکواتی، **اسرار الابرار**' اوراق 189ب؛ وہاب **فتحات کبرویہ**' ورق 169ب۔

۱۵۔نصیب، کتاب مذکور، ورق 137۔ا؛ وہاب' کتاب مذکور، ورق 94۔ا، مشکاتی، کتاب

۱۶۔دیکھئے باب اول' مقدمہ نوٹ ۳۲؛

۱۷۔مہدوی تحریک کی تاریخ کے لئے دیکھئے:

Mujeeb, *Indian Muslims* ;Qamar-ud-Din. *The Mahdawi Movement.*

۱۸۔ان کے تاریخی رول کے عقلی تجزیہ کیلئے دیکھئے:

عزیز احمد، کتاب مذکور، ص ص 90-182

۱۹۔محمد مجیب بھی غلطی سے مہدویوں کے بارے میں یہی نقطہ نگاہ رکھتے ہیں۔

۲۰۔ہندوستان میں شطاری سلسلہ کی تاریخ کے بارے میں دیکھئے۔

نظامی کا مقالہ:

" The Shattari Saints and thier attitude towards the state " *Medieval India Quarterly* , I, No 2; Rizvi, Sufism in India II pp 151,173.

۲۱۔ Aziz Ahmad, *Islamic Culture in the Indian Environment*, p 137.

۲۲۔ Rizvi, *Sufism in India*, II p 156,

۲۳۔ Ishaq Khan " *Sufism in Indian History*." *Muslim Shrines in India*, ed. Christian W. Troll, pp 273-91.

۲۴۔ Nizami, The Shattari saints and their attitude towards theState". مجلہ مذکور، جلد I، شمارہ ۲۰، ص-67

۲۵۔ بہاء الدین متو کبروی سلسلہ سے منسلک تھے۔ مگر یہ حقیقت کہ انہوں نے اپنی ایک طویل نظم میں نقشبندیوں کی مدح سرائی کی ہے اُن کی شریعت پرستی کی مظہر ہے۔ یہاں تک کہ پیر غلام حسن بھی ذاتی زندگی میں متو کی اتباع شریعت کی تصدیق کرتے ہیں، دیکھئے حسن، **اسرار الاخیار** (اردو ترجمہ)/ص338۔

۲۶۔ تفصیلات کیلئے دیکھئے:

Nizami, *Some Aspects of Religion and politics in India in the thirteenth Century*.

۲۷۔ وسط ایشیاء میں یسوی سلسلہ کی سرگرمیوں کے بارے میں دیکھئے:

Spencer Trimingham, *Sufi orders in Islam* , pp 58-60

۲۸۔ ایضاً/ص ص/24،68۔

۲۹۔ ٹرمنگھم (Trimingham) کا خیال ہے کہ عرب ممالک میں سرکاری سرپرستی میں چلنے والی خانقاہوں کو ''سرکاری توثیق اور سرپرستی'' کے لئے بھاری قیمت چکانا پڑی''۔ ایضاً ص 69، خانقاہی زندگی کے نظام کے لئے دیکھئے کتاب مذکور ص ص 72-169، مزید برآں نظامی کا *Studia Islamica* کی جلد آٹھ 1957ء میں شائع شدہ مقالہ بھی دیکھئے:

"Khanqah Life in Medieval India" ص ص 51-59

۳۰۔ ٹرمنگھم (Trimingham) کتاب مذکور ص ص/168، 171-73، 176-77: نظامی، ہندوستانی پس منظر میں ''خانقاہ'' ''جماعت خانقاہ'' ''زاویوں'' اور ''دائروں'' کے درمیان فرق اچھی طرح سے وضاحت کرتے ہیں۔ دیکھئے:

Some Aspects of Religion and Politics in India during the Thirteenth Century ص 175، نوٹ۔ تاہم فاضل مصنف کا یہ خیال کہ ''زاویوں کے بسکینوں کو بیرونی دنیا کے ساتھ اہم رابطہ قائم کرنے کا کوئی ارادہ نہیں تھا''، کشمیر کے تعلق سے ناقابل تسلیم ہے۔

۳۱۔نصیب، کتاب مذکور ص 131

۳۲۔حسن، کتاب مذکور، ص 131

۳۲ (الف)۔کہا جاتا ہے کہ لطیف الدین کے مریدلدی کا تُر اسبات پر زور دیتے تھے کہ ضرورت مندوں اور غریبوں کی خدمت انسان کو اللہ کے قریب تر کر دیتی ہے۔مشکواتی، کتاب مذکور، ورق 117 (ا)۔

۳۳۔ایک تقریباً معاصر نقشبندی (ماخذ یا نگ **تحفت الفقراء** ورق 43-1 ب) کے مطابق شیخ داؤد نے اس حدیث شریف کے زیر اثر کہ ''اطلبو الرزق من خیاباالارض '' زمین کاشت کرنے کے لئے اپنے آپ وقف کر دیا۔

۳۳:(ا)۔مشکواتی کتاب مذکور، اوراق، 118 ب۔119۔ا؛ دیدہ مری/واقعات کشمیر / اوراق 132 ب

۳۴۔مشکواتی، کتاب مذکور، اوراق 188 ب۔119 (ا)۔

۳۵۔وہ چیز جو جائز ہو یعنی سخت محنت کر کے حاصل شدہ کمائی۔حرام ناجائز چیز کو کہتے ہیں یا جو کمائی ناجائز ذرائع سے حاصل کی گئی ہو۔

۳۶۔بابا داؤد خاکی، ہر دریشی کی کھیتی سے متعلق سخت محنت کی توثیق اس شعر میں کرتے ہیں۔

کردن کشت و زراعت بودہ اکثر کاراو

احتیاط اوبسی بود است در اکل حلالَ

دیکھئے خاکی **ریشی نامہ** ورق 58 (ا)؛ مشکواتی کتاب مذکور ورق 101 (ا)۔

۳۷۔مشکواتی، کتاب مذکور، ورق 117 (ا)۔

۳۸۔تمام تذکرے لطیف الدین کے مریدوں کے سماجی رول سے متعلق معلومات سے بھرے پڑے ہیں۔

۳۹۔مشکواتی، کتاب مذکور، ورق 118۔ا۔؛صبور، کتاب مذکور، اوراق 39 ب؛ 157 ب؛ وہاب، کتاب مذکو، رورق 39 ب؛ خلیل، کتاب مذکور، ص 816، کتاب مذکور، ص ص 19-318

۴۰۔نصیب، کتاب مذکور، ورق 157 ب؛ وہاب، کتاب مذکور اوراق 180 ب۔181۔ا۔

۴۱۔مشکواتی، کتاب مذکور، ورق 10-1 ب؛ خلیل کتاب مذکور ص 780۔

۴۲۔نصیب، کتاب مذکور ورق، 104۔ا،صبور، خوارق السالکین، ورق 53 ب؛صبور، خوارق السالکین، ورق 53 ب؛ خلیل روضت الریاضات ص 697؛ کمال ریشی نامہ ص 258۔

۴۳۔شادی کے وقت بیوی کو دی جانے والی رقم یا جائداد کو ''حق مہر'' کہتے ہیں جس کے بغیر کوئی نکاح جائز نہیں۔

۴۴۔کمال، کتاب مذکور؛ ص ص 258-60؛ خلیل، کتاب مذکور، ص ص 700-699؛ خلیل : کتاب مذکور، ص 106-107

۴۵۔ وہاب، کتاب مذکور، ورق 178 ب؛ خلیل کتاب مذکور ص 785؛ کمال کتاب مذکور ص 301

۴۶۔ مشکواتی، کتاب مذکور ورق 99۔ا۔

۴۷۔ کمال، کتاب مذکور ص ص 334۔335؛ وہاب کتاب مذکور، ورق 182 ب؛ خلیل مذکور، ص ص 715-714

۴۸۔ حسن ، کتاب مذکور ص 139-138

۴۹۔ نصیب، کتاب مذکور اوراق 161۔اب؛ صبور کتاب مذکو، رورق 38۔ا؛ خلیل، کتاب مذکور ص 23-821

۵۰۔ نصیب، کتاب مذکور، ورق 157 ب؛

۵۱۔ مشکواتی، کتاب مذکور، ورق-114

۵۲۔ ٹنگ، کتاب مذکور، ورق 62 ب

۵۳۔ نصیب، کتاب مذکور، ورق 166 ب' دیکھئے باب ہشتم

۵۴۔ مستشرقین اسلام کے پیغمبرانہ ڈھانچہ (Prophetic Structure) اور تصوف کے درمیان خلیج کو ثابت کرنے کیلئے بے چین ہوتے ہیں۔ ٹرمنگھم (Trimingham) بڑی جسارت کے ساتھ دعویٰ کرتا ہے کہ ''ہم نے ثابت کیا ہے کہ تصوف کبھی بھی اسلام کے پیغمبرانہ ڈھانچہ میں مکمل طور پر جگہ پا نہ سکا بلکہ اس کو اس کے متوازی موجود رہنے دیا گیا''۔ کتاب مذکور ص 143۔ انا ماری شمل (Annamarie Schimel) بھی ''ہندوستان میں باہم مسلسل اثر پذیر دو اسلامی رویوں کے اجزاء کی طرف اشارہ کرتی ہیں جنہیں وہ ''صوفیانہ اور موافقانہ'' (mystico-sycretistic) اور ''پیغمبرانہ اور علاحیدگی پسند'' (Prophetic Separatistic) قرار دیتی ہیں۔ دیکھئے شمل کا مقالہ
" Reflections on Popular Muslim Poetry", *Contribution to Asian Studies,* vol xvii, p 18"

۵۵۔ نصیب کتاب مذکور، ورق 136 ب

۵۶۔ حسن کتاب مذکور ص 210، اس کتاب کا باب ششم بھی دیکھئے،

ریشیوں کے تئیں صوفی سلاسل کا موقف

۵۷۔ ''اور نہیں ہے کوئی چلنے والا زمین میں اور نہ کوئی پرندہ اڑتا ہے اپنے دونوں بازوؤں سے مگر ہر ایک امت ہے تمہاری طرح۔ ہم نے نہیں چھوڑی لکھنے میں کوئی چیز، پھر سب اپنے ربّ کے سامنے جمع ہونگے'' سورہ الانعام، آیت ۳۸ (ترجمہ مولانا محمود الحسن) عبداللہ یوسف علی رقمطراز ہیں کہ ''اپنے غرور و گھمنڈ میں ہم حیوانات کو حد بصیرت سے باہر رکھیں گے۔ مگر وہ سب ہماری طرح انفرادی اور اجتماعی زندگی بسر کرتے ہیں۔ ہماری زندگی اللہ کے منصوبہ اور مشیت کی پابند ہے.........وہ سب اپنے مختلف درجوں کے لحاظ سے اس

منصوبہ کے سامنے جواب دہ ہیں (آخر پر اپنے آقا کے سامنے کئے جائینگے")۔ یہ مظاہرہ پرستی نہیں ہے۔ یہ ساری حیات، ساری سرگرمیوں اور تمام موجودات کو اللہ تعالیٰ کے منصوبہ اور مشیت کے ساتھ منسوب کرنا ہے"۔ دیکھئے عبداللہ یوسف علی:

The Meaning of the Glorious Quran, vol. I P. 298, 859

۵۸۔ اِنَّمَا الدین المعاملة، دیکھئے صحیح البخاری؛ مسلم

۵۹۔ شیخ نورالدین کا یہ مشہور مقولہ ہے: "اَن پوشہِ تیلہ ییلہِ وَن پوشہِ"۔

۶۰۔ علی رینہ **تذکرة العارفین**، ورق 35(ا)۔

۶۱۔ بابا نصیب، کتاب مذکور، ورق 161، ب؛ دیدہ مری، کتاب مذکور، ورق 43، (ا)۔ خلیل، کتاب مذکور، ص۔ 796

۶۱: (ا)۔ خلیل، کتاب مذکور، ص 796؛ دیدہ مری کتاب مذکور، ورق 43، (ا)؛ کمال، کتاب مذکور، ص 302۔

۶۲۔ کمال، کتاب مذکور، ص 302۔

۶۳۔ نصیب، کتاب مذکور، اوراق 156 (ا، ب)؛ 168، ا؛ خلیل، کتاب مذکور، ص۔ 721

۶۴۔ نشاط سلطان پوری کا مقالہ: "زمانۂ حال میں ریشیت کے نقوش" دیکھئے در کتاب ریشیت، ص ص 173۔187۔

۶۵۔ بہت ہی دیندار مسلمانوں نے بار بار اس مصنف سے کہا ہے کہ وہ صرف صوفیاء کی روحانیت کی وجہ سے ہی آستانوں کے گرویدہ نہیں ہیں بلکہ قرآن وسنت کی روح کی مطابقت میں فرض نمازوں کو ایک روح پرور ماحول میں باجماعت ادا کرنے کے خیال سے بھی زیارت گاہوں پر چلے جاتے ہیں۔

۶۶۔ تاہم اہل حدیث حضرات اپنے اصلاح پسندانہ جوش میں غلط تاثر قائم کرتے ہیں کہ تصوف اسلام سے متصادم ہے۔ اسی ایک وجہ سے ہی وہ برصغیر کے مسلمانوں کی بھاری اکثریت پر اپنا اثر ونفوذ بڑھانے میں ناکام رہے ہیں جو بعض مخصوص تاریخی وجوہ کی بناء پر آستانوں سے منسلک رہی ہے۔ تصوف کے ساتھ اہل حدیث حضرات کی مخالفت کی اصل وجہ زیادہ تر اس بے بنیاد تصور پر اصرار ہے کہ ابن تیمیہ (م 1328ء) تصوف کے مخالف تھے۔ ابن تیمیہ پر ایم ہینری لاوسٹ (M. Henry L aoust) کی تحقیق پر مبنی جارج مقدیسی اپنے ایک پرمغز مقالے میں مصری مصلح کے تصوف دشمنی سے متعلق غلط تصورات کو زائل کردیتے ہیں۔ مقدیسی نہ صرف تصوف کے ساتھ ابن تیمیہ کے لگاؤ کا حوالہ دیتے ہیں بلکہ وہ "صوفیاء کی تصانیف کیلئے مؤخر الذکر کی پسندیدگی کی بھی توثیق کرتے ہیں۔ دیکھئے مقدیسی کا مقالہ:

" The Hanbali School and Sufism," *Humaniora Islamica*, ed. Swartz, Waarddenburg, etc, Vol. II 1974, pp 61-72



ضمیمے

الف

شیخ نورالدینؒ کا شجرۂ نسب

شیخ نورالدینؒ کی خاندانی تاریخ میں کسی قدر ابہام کا عنصر موجود ہے۔ جہاں دو قدیم تر فارسی مصادر نورالدینؒ کے کسی اعلیٰ نسب کا دعویٰ نہیں کرتے[1] وہاں مُتاخر مصادر ان کے والد کو کشتواڑ کے حکمرانوں کی اولاد قرار دیتے ہیں۔ اس نقطۂ نگاہ کے لئے بنیادی ماخذ خود شیخؒ کی شاعری ہے۔

یہ بات معنی خیز ہے کہ صاحب حکمت اور متقیانہ صِفات کے حامل بعض ناخواندہ کشمیری دیہاتیوں کے ذریعہ آج تک نورالدینؒ کا شجرۂ نسب عوامی شعور و آگہی میں محفوظ رکھا گیا ہے۔ دریہ گام میں ایک دور دراز جنگلی علاقہ کے ایک ایسے ہی اہلِ دل کے ساتھ اس مصنف کی ملاقات کئی لحاظ سے بہت سی باتوں کو منکشف کرتی ہے مصنف کی مسلسل درخواست پر یہ دیہاتی اپنے قابلِ رشک حافظہ سے شیخؒ کے بہت سے سنسکرت آمیز اشعار پڑھنے کیلئے تیار ہوئے۔ یہاں اہم بات یہ ہے کہ اس پرہیزگار دیہاتی نے نورالدینؒ کے شجرۂ نسب، مقام ولادت، سید حسین سمانیؒ کے ساتھ ان کے والد کے میل ملاپ وغیرہ کے بارے میں نورالدینؒ کے جو اشعار سنائے، چرار کے ریشی ناموں میں محفوظ اشعار کے ساتھ مکمل مطابقت رکھتے تھے۔

یہ صحیح ہے کہ کشتواڑ کے راجاؤں کے ساتھ نورالدینؒ کے خاندانی روابط کی مضبوط روایت موجود ہے۔ مگر لگتا ہے کہ وادی میں صدیوں سے جاری سماجی کشاکش کے دوران دیہاتی عوام نے کچھ ذات زدہ برہمنوں کے اس اعتراض

کہ ایک چرواہے اور ایک رہزن کا بیٹا کس طرح ولایت کے منتہائے کمال پر پہنچ سکتا ہے، کا توڑ کرنے کے لئے شیخؒ کے اعلیٰ خاندان میں ولادت کی روایت کو محفوظ اور زندہ جاوید رکھنے کے لئے خصوصی توجہ کی[۳]۔ درج ذیل اشعار میں شیخ اپنے شجرۂ نسب کا حوالہ دیتے ہیں:

''میرے جد کا نام اوگراسنز تھا
جو میدان جنگ میں مارا گیا
اس کے رشتہ دار اُسے گرزُاسنز کہتے تھے
اور اس کے کم ہی اولاد تھی
اس کے ایک بیٹے کا نام درپتاسنز تھا جسکے بیٹے سلت اور سنز تھے
اور درپتاسنز کے بیٹے سلت سنز میرے باپ تھے
اُس نے اپنی مرضی سے اسلام قبول کیا
اس کے مرشد حسین سمنانیؒ تھے
جو کلگام کے حیدر کے ایک قریبی رشتہ دار تھے[۴]

حوالے اور حواشی:

۱۔ دیکھئے سیّد علی، تاریخ کشمیر، بابا نصیب صراحت کے ساتھ لکھتے ہیں کہ نور الدینؒ، گاؤں کے پاسبان، خاندان سے تعلق رکھتے تھے۔ دیکھئے نصیب، نور نامہ، ورق:۲، ب۔

۲۔ بہاء الدین متو، ریشی نامہ؛ حسن، اسرالاخیار

۳۔ دیکھئے باب ششم تبدیلی مذہب میں ریشیوں کا رول

۴۔ کلیات شیخ العالم سے ترجمہ کیا گیا۔



سیّد علی کا شجرۂ نسب

جدید تصانیف میں غیر ارادی طور پر ایک چُوک دھر آئی ہے کہ "تاریخ کشمیر" کے مؤلف سیّد علی کشمیری الاصل تھے۔ اسی وجہ سے بعض اوقات کشمیر کا ایک قبیلہ جاتی نام "ماگرے"، اس کے نام کے ساتھ جوڑا گیا ہے[1]۔ اصل میں مصنف سید علی ہمدانی کے چچیرے بھائی سید تاج الدین کی اولاد سے تھے جو 762ھجہ میں وارد کشمیر ہوئے تھے۔ یہ حقیقت کہ مصنف کے دادا خانقاہ معلیٰ کے متولی تھے[2] ظاہر کرتی ہے کہ مؤرخ کبروی صوفیاء کے خاندان سے مُنسلک تھے۔ اپنی عالی نسبی کی وجہ سے ہی مصنف کو کبروی سلسلہ سے متعلق قدیم ترین مصادر تک آسانی سے رسائی حاصل تھی۔ معنی خیز بات یہ ہے کہ گو وہ دیگر سادات کی طرح اپنی عالی نسبتی اور تقویٰ کا دعویٰ تو نہیں کرتے ہیں مگر مصنف ایکا ایکی اپنی تالیف کا آغاز اپنے جد سیّد تاج الدین کی آمد کشمیر سے کرتے ہیں۔ دوسری طرف وہ اپنی والدہ کا مختصر حوالہ دیتے ہیں جو سلطان نازک شاہ (1530-1529)[3] کی صاحبزادی تھیں۔ فارسی مصادر پر مبنی مورخ کا شجرہ نسب یوں ہے:

سیّد تاج الدین

سیّد بہادر

سیّد کمال الدین

سیّد جمال الدین

سیّد نعمت اللہ

سیّد شمس الدین

سیّد علی

سیّد محمد

سیّد احمد — سیّد علی

حوالے اور حواشی:

ا۔ کشمیر کے دَورِ سلطنت میں ماگرے، رینہ، ڈار، بٹ خاندانوں کے سربراہ سلاطین کے طبقہ امراء کی تشکیل کرتے تھے۔

ماگرے قبیلے سے متعلق افراد کی سرگرمیوں کے بارے میں دیکھیے:

Muhibbul Hasan, *Kashmir under the Sultans*, pp119-22,129, 130, 146,208.210

۲۔ ملا احمد بن صبور؛ خوارق السالکین ص 7

۳۔ سید علی، تاریخ کشمیر؛ ورق 27 ب

۴۔ صبور، کتاب۔ مذکور ص 7



کشمیر کی صوفیات

کشمیر برصغیر میں وہ واحد خطہ ہے جہاں خواتین کی روحانیت سے متعلق روایت کی جڑیں کافی گہری ہیں۔ فارسی مصادر میں لل دید کی ''مریم مکانی''، ''رابعہ ثانی'' اور ''عارفہ'' کے درجات سے سرفرازی اسلام میں عورت کے کم تر رتبہ کی فرضی داستان کو بے نقاب کرتی ہے۔ مزید برآں وادی کی اکثر خاتون صوفیات نو مسلمہ تھیں۔ حقیقت میں فارسی مصادر میں ان صوفیات کی تعظیم وتکریم اس قدر و منزلت کی غماز ہے جو انہیں عوام میں حاصل تھی۔ مغل[1] دور کی صرف دو معلوم صوفیات بی بی جمال اور جہاں آراء بیگم کے برعکس، کشمیری صوفیات عوام کے ساتھ قریبی روابط قائم کرنے کی اہل تھیں، اس لئے کشمیر میں اسلام کی تاریخ میں ان کی سرگرمیوں کا مختصر تذکرہ مفید ہوگا۔

بہت بی بی اور دہت بی بی:

تذکرہ نگار دو ہندو بہنوں بہت بی بی اور دِہت بی بی کے ریشی سلسلہ میں شمولیت کے بارے میں متضاد تفصیلات پیش کرتے ہیں۔ حقیقت جو بھی ہو، یہ بات طے ہے کہ یہ دونوں شیخ نورالدینؒ کی مرید تھیں۔

سیّد محمد ہمدانی جیسے صوفی کے ساتھ بہت بی بی اور دہت بی بی کی فارسی زبان میں گفتگو کرنے کی صلاحیت پر ہم شک کر سکتے ہیں تاہم مضبوط دستاویزی شہادت اور زالسو کے مقام (جو آج تک شیخ نور الدینؒ اور سادات کے درمیان ملاقات کی یاد تازہ رکھے ہوئے ہیں) پر ان دو خواتین کا مقبرہ بھی سادات کے سردار کیساتھ شیخ کی خاتون مریدوں کی گفتگو کرنے کی صلاحیت کی تائید کرتی ہے۔ مزید برآں دونوں بہنیں ایک پٹواری کی بیٹیاں تھیں۔ جس نے خود نور الدینؒ کے ہاتھ پر اسلام قبول کیا۔ فارسی دان باپ کی بیٹیاں ہونے کی بناء پر اس کا غالب امکان ہے کہ دونوں بہنیں فارسی زُبان سے مانوس تھیں جو کشمیری برہمنوں میں مقبول ہونا شروع ہوگئی تھی[۲]۔ اس بات کا بھی امکان ہے کہ سیّد محمد ہمدانی ایک حساس مبلغ کی حیثیت سے 796ھ (1393ء) سے 814ھ (1410ء) تک کے اپنے طویل قیام کے دوران کشمیری زبان سیکھنے کے قابل ہو گئے ہوں۔ سیّد اور شیخ کے درمیان ملاقات سید کے طویل قیام کے آخری ایام میں وقوع پذیر ہوئی۔ اس وقت تک سید بھی ٹوٹی پھوٹی کشمیری بولنے کے قابل ہو گئے ہونگے۔

بہت بی بی اور دہت بی بی سے منسوب مقولے[۳] شیخ کے زیر توجہ عمیق روحانی حقائق کو سمجھنے کے ان کے وجدانی وسعت نظر کا انکشاف کرتے ہیں۔ ان میں سے چند ایک اقوال یہاں پر نقل کئے جاتے ہیں۔

بہت بی بی کے اقوال:

۱۔ خدا اور بندے کے درمیان سب سے بڑا حجاب انسانی وجود ہے۔

۲۔ یہ تصور کہ ہر عمل اپنے نفس کی کوششوں سے منزل مقصود پر پہنچتا ہے، سب سے بڑا شرک ہے۔

۳۔ جو اپنی انا کو کچل دیتا ہے وہ اپنے وجود کے دکھوں سے راحت پاتا ہے۔

۴۔ امید و خوف سے نجات حاصل کرنا اپنے وجود کو مٹا دینے میں مضمر ہے۔

۵۔ اگر شیخ (نورالدینؒ) میرے مُرشد نہیں ہوتے تو اللہ خود میرے راہنما ہوتے۔

سیّد محمد ہمدانی اور دہت بی بی کے درمیان مکالمہ:

سید محمد ہمدانی نے پہلے شیخ سے ایک سوال پوچھا جوں ہی مؤخر الذکر نے سوال کا جواب دیا، دہت بی بی نے معزز مہمان کے ساتھ بحث شروع کی۔

سیّد محمد ہمدانیرح: (نورالدینؒ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے) آپ نے گھوڑے کو کیوں لاغر کر دیا ہے؟

شیخ نورالدینرح: ایک نا تجربہ کار سوار ہونے کے ناطے میں گھوڑے کو اچھی غذا فراہم نہیں کر سکتا۔ اگر اس کو قابو میں رکھا نہ جائے تو یہ بے لگام ہو جائیگا اور منزل مقصود پر پہنچنے میں میرے لئے مشکلات پیدا کریگا۔

نوُرالدّین کی قریبی مُرید کی حیثیت سے دہت بی بی اپنے مرشد کے روحانی کمالات سے بدرجہ غایت باخبر تھیں۔ اس بات کو محسوس کرتے ہوئے کہ شاید شیخؒ کی فروتنی سید محمد ہمدانیؒ کے بعض مغرور رفقاء پر اچھا تاثر قائم نہ کرے، دہت بی

بی نے مداخلت کی۔

دھت بی بی :جو پہلے ہی منزل مراد پر پہنچ گئے ہوں انہیں سواری کی ضرورت ہے نہ چابک کی۔

سید محمد ھمدانی :منزل مراد کن لوگوں نے پالی ہے؟

دھِت بی بی :جنہوں نے نفس کے فریبوں سے اپنے آپکو آزاد کر دیا ہے۔

سید ھمدانی: کیا آپ نے اپنے نفس کو آزاد کر دیا ہے؟

دھت بی بی :نفس کو مٹا دینے کے بغیر اس مقدس نشست میں بیٹھنے اور (آپ کے ساتھ) رازوں کے تبادلے کی جرأت نہیں کر سکتی تھی۔

سید محمد ھمدانی :آپ بیٹی ہو یا بیٹا؟

دھت بی بی: اگر میں ''نیست'' ہوں تو میں لڑکا ہوں نہ لڑکی اور اگر میں ''ہست'' ہوں تو میں کچھ بھی نہیں ہوں۔

سید محمد ھمدانی: آپ نے یہ (مقام) کیسے پالیا ہے؟

دھت بی بی: روح کی موت سے نجات حاصل کرنے کے بعد

دہت بی بی اور بہت بی بی عوام میں ''ژاٹہٕ کور'' یعنی شیخ نورالدینؒ کی روحانی توجہ کے زیر سایہ تربیت یافتہ بیٹیوں کی حیثیت سے مشہور ہیں۔

شنگا بی بی (عرف) یاون مُژ (مست شباب):

ہم نے پہلے ہی نورالدینؒ کے زیر اثر ریشی سلسلہ میں شنگا بی بی کے

داخلہ کا ذکر کیا ہے۔ وہ مسحور کن حسن رکھنے والی ایک فاحشہ تھیں، جن کو بظاہر شہر کے کچھ برہمنوں نے شیخ کو زیر دام لانے کیلئے مامور کیا تھا۔ شیخ نے اس من موہنی فاحشہ کی اس اطمینان بخش طریقے سے سرزنش کی کہ وہ اپنے کیئے پر پشیمان ہوئیں اور توبہ کرنے کے بعد ریشی سلسلہ میں داخلہ حاصل کیا۔ اپنی عبادت اور پرہیز گاری کے سبب شنگا بی بی کو اپنے مُرشد کے مَرقد کی مجاورہ ہونے کا منفرد اعزاز بھی بخشا گیا۔ یہ کہ ایک فاحشہ اپنے آپ کو زیور ایمان سے آراستہ کرنے اور خلوص نیت سے نائب ہونے کے بعد ولایت کے مقام پر سرفراز ہو سکتی ہے اُس مساویانہ کشش (egalitarian appeal) کیلئے شہادت فراہم کرتی ہے جو وادی کے عوام کے لئے اسلام میں موجود تھی۔

شنگا بی بی چرار شریف میں شیخ نورالدینؒ کے مقبرے کے جوار میں مدفون ہیں

دیتا بی بی:

دیتا بی بی کے بارے میں اس سے زیادہ کچھ معلوم نہیں کہ وہ نورالدینؒ کی ایک جانثار تھیں۔ اُنکا مدفن سرینگر میں نوشہرہ کے قریب مختہ پوکھری میں واقع ہے۔

سلا بی بی اول وسلا بی بی دُوم:

دونوں خواتین نے شیخ کی راہبری حاصل کی۔ ان کی عبادت، مراقبہ اور زُہد وتقویٰ کی بناء پر تذکرہ نگار انہیں عارفات قرار دیتے ہیں۔ ان کی قبریں چرار شریف میں شیخ کے مزار کے نزدیک واقع ہیں۔

شام دید:

پرگنہ بیروہ کے ہُنچی پورہ گاؤں میں اپنے مختصر قیام کے دوران دیہاتی

لڑکیوں کیساتھ شیخ کی گفتگوؤں کا تذکرہ ہم نے پہلے ہی کیا ہے۔ شیخ کے طعن وتشنیع کا فوراً جواب دینے والی لڑکی شام دید ہی تھیں [٦]۔ اس مکالمے کی مفید تفصیلات فراہم کرنے والے بابا خلیل اور بابا کمال شام دید کی شعری عبقریت پر رطب اللسان ہیں۔ نورالدینؒ کے انتقال پر شام دید اس قدر غمزدہ تھیں کہ انہوں نے اپنے مرُشد سے اپنی گہری محبت اور شدید لگاؤ کے ایک یادگار کے طور پر ایک مرثیہ موزون کیا۔ کشمیری ادب میں یہ اپنی طرز کا اولین مرثیہ ہے اور ایسے ادب پارہ کی تخلیق بیشک شیخ نورالدینؒ کی خاتون مرُیدہی کے سر جاتا ہے۔

اکثر ریشیوں کی طرح شام دید بھی جنگل کی خودرو سبزیوں پر گزران کرتی تھیں۔ نورالدینؒ کے انتقال کے بعد شام دید نے اپنے مرُشد کی طرح وادی کے طول وعرض کا سفر کیا۔ آخر پر وہ پوشکر میں بابا لطیف الدین کے مسکن کے قریب سکونت پذیر ہوئیں۔ جن کی انہوں نے مُدتِ مدید تک خدمت کی۔ لگتا ہے کہ اپنے اسفار کے دوران شام دید نے عوام میں نورالدینؒ کی صوفیانہ شاعری کو مقبول بنایا۔ شاید یہی وجہ ہے کہ بعض عمر رسیدہ کشمیری خواتین اب بھی نورالدینؒ اور شام دید کے ورثہ کو محفوظ رکھنے کیلئے استاد وشاگرد کے صوفیانہ اشعار اور نصائح کو حفظ کرنے کی روایت کو آگے لے جا رہی ہیں۔ شام دید کے بعض اقوال ذیل میں درج کئے جاتے ہیں:۔

ا۔ اُستاد آب حیات کا سر چشمہ ہے جو اس فوارہ پر جی بھر کر پیتا ہے وہ کبھی نہیں مریگا۔

۲۔ خدا کے اسرار کو فاش کرنا ایک ہزار بے گناہ افراد کا خون بہانے سے بھی بدتر ہے۔

۳۔ اس دنیا میں مرد کا درجہ (عورت سے) اونچا ہے۔ مگر ملکوُت میں اس مرتبہ کا انحصار ہمت پر ہے۔ ایک بزدل مرد عورت سے بدتر ہے مگر ایک باحوصلہ خاتون بے شک مرد سے بہتر ہے۔

۴۔ اپنے لاغر جسم سے بے پرواہ ہو کر میں خدا سے وصل کی تمنا میں مگن تھی مگر اپنے نفس کو پہچاننے کے دوران میں معرفتِ خدا سے شرابور ہوگئی۔

شام دید کیساتھ صوفیانہ حکمت کے اور بھی بہت سے اقوال منسوب ہیں۔

سنگابی بی:

اپنے ایام طفولیت سے ہی حقیقت کی متلاشی تھیں۔ مگر بابا شکر الدین کے ہاتھ پر ریشی سلسلہ میں داخلہ کے بعد ہی وہ ایک صوفیہ کی حیثیت سے مشہور ہوگئیں۔ اگرچہ اُن کا آبائی گھر پرگنہ ہَمل میں واقع تھا مگر انہوں نے اپنے مرشد کے زیر فرمان کُپیہ ہامہ کے بوُسو گاؤں کے ایک پہاڑ کی چوٹی پر خلوت گزینی اختیار کی۔ انہوں نے مسلسل روزے رکھے اور زبردست عبادت کے دوران اپنے اوپر راتوں کی نیند حرام کی۔ زاہدہ ہونے کے باوجود انہوں نے سماج سے ناطہ نہیں توڑا۔ اُن کے بہت سارے مرُید جو کچھ نذرانے کے طور پر پیش کرتے تھے وہ غرباء پر صرف کیا جاتا تھا۔ انکے خلیفہ بابا نیکی ریشی اپنی انسان دوستی کی سرگرمیوں کی وجہ سے اس پاکباز خاتون کے سچے مرُید ثابت ہوگئے۔ اُنہوں نے ریشی برادری کے پالتو حیوانات تک بھی ضرورت مندوں اور غرباء میں تقسیم کر دئے[8]۔

گنگا بی بی:

گنگا بی بی، لد امل کے زیر اثر اپنے شوہر لنکر مل کے ریشی سلسلہ میں داخلہ کے بعد ریشیہ بن گئیں۔ وہ مسلسل روزے رکھتی تھیں اور اپنی سخت ریاضت کے باوجود اپنے ہاتھ کی کمائی سے پہلو تہی نہیں برتی تھیں۔ خون پسینہ ایک کرکے جو تھوڑی سی آمدنی ہوتی تھی وہ پلوں اور مساجد کی تعمیر کے لئے عطیہ کرتی تھیں۔ جب ان کے شوہر لنکر مَل دَندک وَن کے جنگل میں خلوت گذین ہو گئے، گنگا بی بی نے ایک جان نثار بیوی کی حیثیت سے اپنا لوہا منوالیا۔ وہ اپنے شوہر کے وضو کیلئے پانی لایا کرتی تھیں۔ کہا جاتا ہے کہ جب وہ وضو کیلئے پانی لے جایا کرتی تھیں تو جنگلی جانوران کو دیکھتے ہی بھاگ جاتے تھے[9]۔



حوالے اور حواشی:

۱۔ ان صوفیات کے مختصر تذکرہ کیلئے دیکھئے

Rizvi, *Sufism in India,* II, Appendix B, PP. 480-81

۲۔ کشمیری برہمنوں میں فارسی اتنی مقبول تھی کہ انہوں نے اپنے دیوتاؤں کے لئے اس زبان میں بھجن بھی موزون کئے۔ دیکھئے ! اسحاق خان کا مقالہ:

" Persian Influences in Kashmir in the Sultanate Period"

در جریدہ اسلامک کلچر، جنوری 1977 ص ص 1-9

۳۔ دیکھئے بابا کمال اور بابا خلیل۔

پر حسن شاہ نے بھی اپنے تذکرۂ اولیا کشمیر میں بھی ان میں سے چند اقوال نقل کئے ہیں۔

۴۔ دیکھئے ایضاً

۵۔ دیکھئے باب ہشتم: کرامات اور اساطیر کے اجتماعی البعاد

۶۔ دیکھئے باب پنجم: شیخ اور الدین کا مذہبی فکر

۷۔ دیکھئے ضمیمہ: ج

۸۔ مشکواتی، اسرار الابرار؛ واقعات کشمیر؛ وہاب، فتحات کبرویہ؛ بابا کمال ریشی نامہ؛ بابا خلیل؛ روضۃ الریاضات

۹۔ ایضاً



رسالۂ لحمیہ

رسالہ لحمیہ کے مصنف شیخ احمد ترالی تیلیوں کے ایک گھرانے سے تعلق رکھتے تھے۔ ایام طفولیت سے ہی انہوں نے مفتی غلام الدین جامی سے تصوف کے درس لئے۔ بعد ازاں وہ شیخ محمد منور حاطبی کے ایک شاگرد صدیق خان کے ذریعہ کبرُوی سلسلہ میں داخل ہوگئے۔ وہ دوسرے صوفیاء کی صحبت میں بھی رہے جن سے انہوں نے تصوف کے بارے میں بہت کچھ معلومات حاصل کیں۔ احمد ترالی کے شوقِ علم نے انہیں کشاں کشاں دہلی پہنچا دیا۔ جہاں پر انہوں نے مولوی اسحاق سے علم حدیث کی تحصیل کی۔ انہوں نے فریضہ حج بھی انجام دیا اور 1296ھ میں راہ سپار عالم آخرت ہوگئے۔

اُنیسوی صدی میں شیخ احمد ترالی نے اپنے آبائی قصبہ ترال میں بدعات کے خلاف جہاد میں اپنی زندگی کا بیشتر حصہ صرف کیا۔ مگر وہ خود اعتراف کرتے ہیں کہ عوام کے باطل مگر عزیز عقائد پر ان کی تنقید کی وجہ سے لوگ انہیں پسند نہیں کرتے تھے۔

اپنے **رسالہ لحمیہ** میں، مصنف لوگوں کی ان غلط فہمیوں کو زائل کرنے کی کوشش کرتے ہیں جو ریشیوں کے گوشت سے پرہیز کے بارے میں ان میں موجود تھیں۔ وہ اس عوامی عقیدے پر کڑی تنقید کرتے ہیں کہ ریشی گوشت سے نفرت کرتے تھے اور گوشت سے ان کی نفرت کی وجہ ہی سے کچھ لوگ گرفتار بلا ہوگئے۔ احمد ترالی کو عوام کے اس عقیدہ سے خاص طور پر تشویش ہوتی تھی کہ اگر کوئی شخص گوشت کھا کر بابا ہردی ریشی کی زیارت پر جائے تو وہ بیزار ہوتے ہیں۔ یہ عقیدہ عوام میں اس قدر راسخ ہوگیا تھا کہ ایک شخص کی طبعی موت یا کسی

کے مکان کے نذر آتش ہونے کو بھی اس بے حرمتی کیساتھ منسلک کیا جاتا تھا جو مرنے والے شخص یا مالکِ مکان نے ہردی ریشی کی زیارت سے کی ہوگی۔ اس عقیدہ کے برعکس احمد ترالی نے قرآن وحدیث کی روشنی میں دلیل دی کہ یہ ناقابل تصور بات ہے کہ ہردی ریشی اپنے مُریدوں کو حلال غذا کھانے کے بعد ان کے مقبرے کی زیارت کرنے پر سزا دیتے۔

احمد ترالی کے نزدیک ریشیوں کے گوشت سے اجتناب کی بُنیادی وجہ حلال غذا سے ناپسندیدگی نہیں تھی بلکہ دیدار خدا کے لئے نفس کو قابو میں رکھنے کا ان کا مصمم ارادہ تھا۔ ریشیوں کے نزدیک گوشت خوری ایک عیاشی تھی اور چونکہ وہ خالصتاً روحانی وجوہ کی بناء پر مُرغن غذاؤں سے پرہیز کرتے تھے۔ انہوں نے نفس کی ادنیٰ خواہشات کو کچل دینے کے عمل کو ''جہاد اکبر'' قرار دیا۔

شیخ احمد ترالی بلاشبہ انیسویں صدی کے قابل ترین کشمیری مسلمانوں میں سے ایک تھے جنہیں عوام کے ان عقائد پر فکر لاحق تھا جو مکمل طور پر اسلام کے شریعت رخی (Sharia-oriented) نظام میں جذب نہیں ہوگئے تھے۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ غلط عقائد کے حامل لوگ غیر مسلم تھے۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ عوام الناس کی ناخواندگی اور ملاؤں اور آستانوں کے مجاوروں کے دنیاوی مفادات کی وجہ سے عوام توہمات، ظلمت اور جہالت میں غرق ہوگئے تھے۔ اسی وجہ سے عوام کے سماجی برتاؤ کو مطابقِ سنت بنانے میں شیخ احمد ترالی کی کوششیں ان کے حین حیات بارآور ثابت نہیں ہوئیں۔ تاہم کئی لحاظ سے احمد ترالی اہل حدیث تحریک کے نقیب تھے جس نے بیسویں صدی کے آغاز سے سرینگر میں زور پکڑا[۲]۔

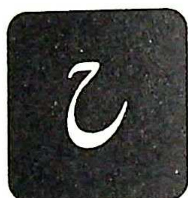
حوالے اور حواشی:

ا۔اس مخطوطے کی نقول ریسرچ لائبریری (کشمیر یونیورسٹی) اور کلچرل اکادمی میں محفوظ ہیں۔

۲۔اہل حدیث تحریک کیلئے میرے شاگرد بشیر احمد خان کے ایم۔فل اور پی۔ایچ۔ڈی کے لئے لکھے گئے ذیل کے دو مقالے ملاحظہ کیجئے:

1.Ahl-i-Hadith Movement in Kashmir (M.Phil)

2. Ahl-i-Hadith Movement in Northern India (Ph.D), Iqbal Library, Kashmir University, Srinagar



میر محمد ہمدانیؒ کا خط ارشاد

جان لو کہ بیشک بیعت انبیاء علیہم السلام اور خلفائے راشدین المہدیین کی سُنت ہے اور یہ سنت تا قیامت کسی انکار کے بغیر قائم رہے گی۔ علم دین رکھنے والے اولیاء میں سے کسی کیلئے یہ جائز نہیں کہ وہ از خود بلا اجازت و بیعت خلافت کا دعویٰ کرے۔ جب تک نہ اُسے اُس با عمل شیخ کامل سے اجازت ملی ہو جو خود ماذُون (اجازت یافتہ) ہو اور اس سلسلہ سے منسلک ہو جو آنحضورؐ کے ساتھ تواتر کے ساتھ مربوط ہو۔

شروع اللہ کے نام سے جو بے حد مہربان نہایت رحم والا ہے

اللہ کا شکر ہے کہ جس نے ہمیں اور تمام عابدوں کو راہِ ہدایت پر عمل پیرا ہونے کی توفیق بخشی اور ہم کو اور اپنے تمام پاکباز اور نیک بندوں کو اہلِ بدعت و ہوا (لالچ) کی اتباع سے محفوظ رکھا۔ اور ہم کو اور پرُخلوص محبُوں کی جماعتوں کو معرفت کبریٰ کے عالی درجات سے سرفراز فرما اور درود و سلام ہو اس کے رسول، اس کے نبی اور اس کے چنیدہ محمد مصطفےٰؐ پر اور ان کے اہل بیت پر جن کی محبت سعادت عُظمیٰ اور اعلی پایہَ کی (روحانی) حکومت کے حصول کا ذریعہ ہے اور سلام ہو آپؐ کے صحابہ پر جو ستاروں کی مانند ہیں جن میں سے ہم جس کی بھی اقتداء کرینگے، ہدایت یاب ہونگے۔ پس یہ ضعیف و نحیف، سراپا تقصیر، خطا کار کوتاہ عمل بندہ محمد ابن علی ابن شہاب الدین ہمدانی (اللہ اُسے اپنے فیضِ بے نیازی سے معاف کرے) کہتا ہے کہ جان لو کہ انسان کا مقصدِ تخلیق، اللہ سبحانہ وتعالیٰ

کی معرفت ہے۔ اس بات کی شہادت بعض آیات کریمہ، احادیث قُدسیہ، اخبار شریفہ اور پاک آثار[1] دیتے ہیں۔ لہٰذا ہر انسان پر واجب ہے کہ وہ اس چیز کے حصول کے لئے سعی کرے جس کے لئے اس کی تخلیق کی گئی ہے۔ اللہ کی اور جانے والے راستوں کو تو نہ گنا جا سکتا ہے اور نہ ہی شمار کیا جا سکتا ہے۔ جیسا کہ آنحضور علیہ افضل الصلوات واکمل التحیات (اللہ آپؐ پر بہترین درود وسلام کا نزول فرمائے) کا ارشاد ہے کہ اللہ کی طرف جانے والے راستوں کی تعداد تمام مخلوقات کے انفاس (سانسوں) کے برابر ہے۔ مگر ان سب میں قریب ترین راستہ، طریقہ "علیہ عالیہ شریفہ کبرویہ ہمدانیہ حسینیہ ذہبیہ" ہے جس کی طرف میری راہنمائی میرے والد علی الہمدانی قدس اللہ سرہ نے کی۔ جس طرح ان کو ان مشائخ نے راہبری کی تھی اور جنہوں نے انہیں (لوگوں کو) ہدایت کرنے کی اجازت مرحمت کی تھی۔ ان مشائخ کی تعداد تینتیس[۳۳] ہے اور وہ سب اکابر اولیاء میں شمار ہوتے ہیں بعد آں جب صالح وعارف، صاحب کشف ومشاہدہ ومجاہدہ، زاہد وعابد برادر نورالدینؒ ریشی کشمیری (اللہ ان کا اسطرح بھلا کرے جس طرح اس نے عارف صلحاء کا بھلا کیا ہے اور ان پر اسی طرح اپنا فضل فرمائے جس طرح اس نے پہنچے ہوئے کاملین پر فرمایا ہے) نے بے حد منت کی اور اپنی زبان سے نہایت عجز وزاری کی کہ وہ بھی اسی طرح عاشقانِ کاملین ومُکمِّلین کے سلسلہ میں داخلہ چاہتے ہیں جس طرح سارے نو آموز اور فارغ التحصیل داخل ہو چکے ہیں تو میں نے انہیں مریدوں کو توبہ کرانے، ان سے بیعت لینے

راہ سلوک کے طالب سالکوں کو ترغیب و تربیت دینے اور فریبِ نفس اور دوسری کدُورتوں سے ان کے دِلوں کو صَیقل کرنے کیلئے ذکرِ چہار ضرب کی تلقین کرنے کی اجازت دیدی۔ میں نے انہیں نذرانے اور تحائف قبول کرنے کی بھی اجازت دیدی۔ مزید برآں میں نے انہیں چالیس چالیس دن تک خلوت گزین ہونے کی بھی اجازت دیدی اور وہ سب کچھ کرنے کی اجازت دے دیدی جو سادات کے اس طریقہ عالیہ میں واجب و پسندیدہ ہے۔ اس کی سبیل یہ ہے کہ وہ مجھے ان ساعتوں میں فراموش نہ کریں جن میں اقوال واشغال کے بعد دعائیں قبول ہونے کی امید ہوتی ہے۔ میں نے جمعرات 15 / رجب المرجب 814ھ کو کشمیر کے شہر میں یہ تحریر لکھی۔ اللہ اسکو اپنے ساکنوں کے ساتھ آفات وہلاکت سے محفوظ رکھے۔

میر محمد ہمدانی

نوٹ : اخبار اور آثار سے علم الحدیث کی رُو سے سنت رسولؐ، احادیثِ رسولؐ اور صحابہ کرامؓ کے اقوال وافعال مراد ہیں۔ مگر عام معنی کے لحاظ سے بُزرگان دین اور علماء وفضلا اور ادباء کے اقوال اور تحریروں اور واقعات کو بھی ''اخبار وآثار'' میں شمار کیا جاسکتا ہے۔ (مترجم)



شامہ بی بی کے مرثیہ
شیخ نورالدینؒ کا اُردو ترجمہ

۱۔ننُدِ سنز (نورالدین ریشیؒ) جنت کوسدھارے

۲۔ننُدِ سنز جنت کوسدھارے۔

۳۔ہمارے سنز جنت کوسدھارے۔ننُدِ سنز جنت کوسدھارے۔

۴۔اے قابل احترام ننُد! آپ کے بغیر ہم میں نورافشان دل نشینی نہیں ہے۔آپ کے بغیر ہماری ملاقات کچھ اچھی نہیں لگتی۔

۵۔میں کب تک خون کے آنسو بہاتی رہونگی۔ننُدِ سنز جنت کوسدھارے ہیں۔

۶۔ننُدِ سنز ایک باہمت ریشی تھے۔ہم پھر اپنے وطن میں ملاقات کرینگے۔

۷۔میں کب تک دوبارہ ملنے کیلئے سرگردان پھرونگی؟ ننُدِ سنز جنت کو سدھارے۔

۸۔اے حضرت امیر (محمد ہمدانی) کے شاگرد! آپ نے اپنی حکمت سے کتنے ہی سخت جانوں اورسورماؤں کوتوڑ کے رکھدیا۔

۹۔اے خوش نوا پرندے! آپ کی سریلی آواز ماحول پر چھا گئی۔نندسنز جنت کوسدھارے۔

۱۰۔رُپہ وَنِ کے مقام پر آپ نے حق کا بول بالا کیا۔نولاکھ (یعنی بہت سی) روحیں ابد تک منور ہو گئیں۔

۱۱۔وہاں (رُپہ وَنِ میں) لوگوں میں یہ خبر پھیل گئی (لوگوں نے حقیقت کو تسلیم کرلیا)۔نندسنز جنت کوسدھارے۔

۱۲۔جب سے آپ چرار میں سپرِدِ خاک،   ہو گئے مومن آپ کیلئے
فاتحہ پڑھتے آرہے ہیں۔

۱۳۔اللہ تعالیٰ نے آپ کی خاطر تواضع کی۔نُندِ سنز جنت کو سدھارے
ہیں۔

۱۴۔آپ کا خرقہ، کھڑاؤں اور عطیے چرار کو زینت بخشتے ہیں۔کیا کوئی
(آنے والے) ہزاروں سالوں میں بھی ان بلندیوں کو چھو سکتا ہے۔

۱۵۔آپ جیسا دلربا کوئی دوسرا نظر نہیں آتا۔نُندِ سنز جنت کو سدھارے۔

۱۶۔میں اس درخشان موتی کو کیسے ہاتھ سے جانے دوں گی؟

۱۷۔یہ منطقی مباحثہ ہمارے روحانی میل ملاپ کا (ہی) نتیجہ ہے۔

۱۸۔اے زین بھائی (زین الدین) کیا ہمیں عالی شان میل جول پر فخر
نہیں ہونا چاہئے؟نُندِ سنز جنت کو سدھارے۔

۱۹۔آپ کی شاگرد لڑکیاں (ژاٹہٕ کورِ) آپ کے لئے روتی آرہی ہیں۔
روشنی ماند پڑ چکی ہے۔(اب) ہماری روحوں کو کون منوّر کرے گا۔

نوٹ: شام بی بی کے مرثیہ کا یہ اردو ترجمہ مرحوم پروفیسر محی الدین حاجنی
صاحب کی مرتب کردہ کتاب کأشر شأعری (نئی دہلی 1960ء) کو زیرِ نظر رکھ کر
کیا گیا ہے۔



کتابیات

ا۔ فارسی مخطوطات:

۱۔ ابا رفیع الدین، **نوادر الاخبار**، بی ایم ایڈ 24029

۲۔ امین احمد رازی، **ہفت اقلیم**، (ا) آر پی ڈی 1216؛ (ب) اے۔ایس۔بی 282

۳۔ بابا حیدر تُل مُلی، **ہدایت المخلصین**، آر۔پی۔ڈی 497

۴۔ بابا داؤد خاکی، **قصیدۂ لامیہ**، آر، پی، ڈی 28؛805

۵۔ " " "، **قصیدۂ غُسل یوسف شاہی**، آر۔پی۔ڈی؛1914

۶۔ " " "، **ریشی نامہ** (میں نے نئی بستی اسلام آباد کے پیر غلام محمد خاکی کے مملوکہ نسخہ سے گو کبھی کبھار ہی مگر پوری طرح استفادہ کیا ہے۔ آر۔پی۔ڈی کے نسخہ 1822 کا بھی حوالہ دیا گیا ہے)

۷۔ " " "، **دستور السالکین**، آر۔پی۔ڈی 741، 1108

۸۔ بابا داؤد مشکواتی، **اسرار الابرار**، آر۔پی۔ڈی 5

۹۔ بابا خلیل، **روضتہ الریاضات**، سی۔اے 31

۱۰۔ بابا کمال، **ریشی نامہ**، سی۔اے 24

۱۱۔ بابا نصیب الدین غازی، **نور نامہ**، آر۔پی۔ڈی 795

۱۲۔ بیربل کاچرو، **مجموعہ التواریخ**، آر۔پی۔ڈی 935

۱۳۔ جعفر بدخشی، **خلاصۃ المناقب**، آر۔پی۔ڈی

۱۴۔ حسن ابن علی کشمیری، **تاریخ کشمیر**، بودلیان 315

۱۵۔ حیدر بدخشی، **منقبت الجواہر**، آر۔پی۔ڈی 3269

۱۶۔ حیدر ملک چاڈورہ، **تاریخ کشمیر**، (ا) آر۔پی۔ڈی 1856 (ب) آئی۔او 510 (ج) بب نیشنل بلو چٹ 1، 626

۱۷۔ خواجہ اسحاق قاری، **چلچۃ العارفین**، آر۔پی ڈی۔500

۱۸۔ خواجہ حسن قاری، **راحۃ الطالبین**، آر۔پی۔ڈی 510

۱۹۔ خواجہ محمد اعظم دیدہ مری، **واقعات کشمیر**، (ا) اے۔ایس۔بی 41 (ب) آر۔پی۔ڈی 1843

ملفوظات تیموری، اے۔ایس۔پی 85

۲۰۔ خواجہ میرم بزاز، **تذکرۃ المرشدین**، آر۔پی۔ڈی 503

۲۱۔ سعداللہ شاہ آبادی، **باغ سلیمان**، آر۔پی ڈی۔1059

۲۲۔ سیدعلی، **تاریخ کشمیر**، آر۔پی۔ڈی 739

۲۳. سیدعلی ہمدانی، **ذخیرۃ الملوک**

۲۴۔ سیدعلی ہمدانی، **رسائل**، آر۔پی۔ڈی1600 '1966۔یہ کتاب **مکتوبات** کے نام سے بھی موجود ہے۔آر۔پی۔ڈی1979؛2490

۲۵۔ رسالہ عقبات، بحوالہ محمد ریاض؛ **احوال وآثار واشعار میر سید علی ھمدانی**

۲۶۔ میر سیدعلی ہمدانی، **رسالۂ دہ قاعدہ**، آر۔پی۔ڈی

۲۷۔ **اور ادفتحیۃ**، آر۔پی۔ڈی1056

۲۸۔ شیخ احمد ترالی، **رسالہ لحمیہ**، آر۔پی۔ڈی1056

۲۹۔ طاہر، **بہارستان شاہی**، آئی۔او509

۳۰۔ عبدالوہاب شائق، **ریاض الاسلام**، سی۔اے449

۳۱۔ عبدالوہاب نوری، **فتحات کبرویہ**، آر۔پی۔ڈی50

۳۲۔ محمد اسلم منعمی، **گوھر عالم**، آر۔پی۔ڈی

۳۳۔ محمد مرادنگ، **تحفۃ الفقراء**، آر۔پی۔ڈی19

۳۴۔ مرزا حیدر دوغلات، **تاریخ رشیدی**، اے۔ایس بی۔210

۳۵۔ ملا احمد صبور، **خوارق السالیکن**، آر۔پی۔ڈی230

۳۶۔ ملا بہاء الدین متو، **ریشی نامہ**، آر۔پی۔ڈی48

۳۷۔ ملا علی رینہ، **تذکرۃ العارفین**، آر۔پی۔ڈی592

۳۸۔ نرائن کول عاجز، **منتخب التواریخ**، آر۔پی۔ڈی1193

۳۹۔ نورالدین جعفر بدخشی، **خلاصۃ المناقب**، آر۔پی۔ڈی658

۴۰۔ (مجہول المصنف): **رسالہ ملاقات حضرت میر محمد ھمدانی با حضرت نُند ریشی**۔آر۔پی۔ڈی3176

۴۱۔ (مجہول المصنف) **مجموعہ (در انساب مشائخ کشمیر**۔اے۔ایس بی79، بحوالہ محب الحسن *Kashmir Under the Sultans*

۴۲۔ (مجہول المصنف) **تحفۃ الاحباب**، آر۔پی۔ڈی551

II کشمیری مخطوطات اور مطبوعات

۴۳۔ **کلام حضرت شیخ العالم شیخ نور الدین نورانی**، آر۔پی۔ڈی2993

۴۴۔ **کلام شیخ العالم**، آر۔پی۔ڈی، 1756، 2993، 3184، 3279

۴۵۔ **کلام شیخ العالم** (مرتب میر عبداللہ) آر۔پی۔ڈی45

۴۶۔ **گونگل نامہ**، آر۔پی۔ڈی3192

نوٹ: متذکرہ بالا مخطوطات کا متن میں حوالہ نہیں دیا گیا ہے تاہم ان کے مسلسل استعمال سے اس مصنف کو نور الدینؒ کی شاعری کے درج ذیل مجموعوں کی صحت کا جائزہ لینے میں مدد ملی ہے۔

۴۸۔ **آئینہ حق**، مرتب اسداللہ آفاقی، چرارشریف1958

۴۹۔ **ریشی نامہ**، (نور الدینؒ کی شاعری کا اردو ترجمہ از طاؤس بانہالی) اسلام آباد، پاکستان1980

۵۰۔ **کلیات شیخ العالم** (مرتب موتی لال ساقیؔ) 2 جلدیں۔ اے پی1979، 1981

۵۱۔ **کلیات شیخ العالم** (مرتب موتی لال ساقیؔ) سی۔اے۔پی)1985

۵۲۔ **گلدستہ شیخ العالم** (نور الدینؒ کی شاعری کا اردو ترجمہ از ابوالاشرف سیف الدین قاری سرینگر1988ء

۵۳۔ **مراء ت الحق** (نور الدینؒ کی شاعری مرتب غلام نبی شاہ) فاروق اینڈ کو سرینگر

۵۴۔ **نند رشی**: یونٹی ان ڈائیورسٹی(Nund Rishi: Unity in Diversity) نور الدینؒ کی شاعری کا انگریزی ترجمہ از پارموس۔اے۔پی۔سرینگر1984

III۔ فارسی، سنسکرت اور عربی مطبوعات

۵۵۔ ابوالفضل، **اکبر نامہ** (ترجمہ، ایچ، بیورج) 3 جلد، بب۔انڈیا، کلکتہ 1897-1939

۵۶۔ ابوالفضل **آئین اکبری**، ج1 (ترجمہ بلاکمین) بب۔انڈیا کلکتہ 1927، ج2، 3، (ترجمہ جیرٹ دوسرا ایڈیشن جے۔این۔سرکار، بب۔انڈیا کلکتہ 49-1948

۵۷۔ احمد ابن محمود اویسی، **لطائف نفیسیہ در فضائل اویسیہ** (اردو ترجمہ، سید منظور حسن رضوی، چستی نظامی، اشرفی دہلوی) دہلی1940

۵۸۔ البخاری، ابوعبداللہ محمد، **صحیح البخاری** (1044۔احادیث کا اردو ترجمہ کے ساتھ مقدمہ تجرید

البخاری میں دیے گئے ہیں) ملک محمد دین اینڈ سنز، لاہور 1936

۵۹۔ الغزالی، ابو حامد محمد، **کیمیائے سعادت** (اردو ترجمہ بعنوان اکسیر ہدایت، بیسواں ایڈیشن) نول کشور پریس، لکھنو 1976

۶۰۔ بابا داؤد خاکیؒ، **شرح قصیدہ لامیہ** مطبوعہ ماسٹر اسداللہ ریشی نئی بستی، کھنہ بل، کشمیر 1979

۶۱۔ بہاءالدین متو، **ریشی نامہ** (مرتب محمد اسداللہ دوانی، مسعود سامون۔ سی، اے، پی، سرینگر 1982

۶۲۔ پیر حسن شاہ، **تاریخ حسن**، 4 جلد، ج 1۔ 2 اور 4 ریسرچ لائبریری سرینگر نے شائع کئے۔ ج 2 (سیاسی) اور جلد 3 (اولیاء کشمیر) اردو ترجمہ کا بھی حوالہ دیا گیا ہے۔

۶۳۔ جون راج، **راج ترنگنی**، مرتب سری کنٹھ کول، ہوشیار پور 1976، انگریزی ترجمہ از جے۔ سی دت بعنوان: Kings of Kashmir ج 3، کلکتہ 98-1879، ص ص 98-1

۶۴۔ جہانگیر بادشاہ، تزک جہانگیری، 2 جلد (انگریزی ترجمہ از اے۔ راجرس۔ ایچ پ۔ بیورج) لندن 1909-1914

۶۵۔ خسرو، امیر، **نوح سپہر** (مرتب وحید مرزا) آکسفورڈ، کلکتہ 1948

۶۶۔ رازی، امین احمد، **ھفت اقلیم** (مرتب ای۔ ڈی۔ راس وغیرہ) ج 1، بب۔ انڈیا۔ کلکتہ 1939

۶۷۔ سجزی، امیر حسن، **فواید الفودا**، نول کشور کانپور 1885

۶۸۔ سری ور، پنڈت، **راج ترنگنی** (انگریزی ترجمہ از کے۔ سی دت بعنوان Kings of Kashmira ج 3، ص ص 98-336، کلکتہ 1935

(ب)۔ مرتب پی، پیٹرسن، بمبئے 1896

۶۹۔ شک پنڈت اور پرجابٹ، **راج ترنگنی** (انگریزی ترجمہ جے۔ سی۔ دت، ج 3، کلکتہ 1939)

۷۰۔ سید علی ہمدانی، **اوراد فتحیہ** (اردو ترجمہ و تشریح از اسداللہ شاہ دوارکی بعنوان **تفہیم الاوراد** سن۔ ندارد) لاہور

۷۱۔ شرف الدین علی یزدی، **ظفر نامہ**، II، مرتب مولوی محمد الہ آباد، بب، انڈیا، کلکتہ 88-1855

۷۲۔ عفیف شمس سراج، تاریخ فیروز شاہی، مرتب مولوی ولادیت حسین، بب۔ انڈیا کلکتہ 1890

۷۳۔ قلندر حمید، **خیر المجالس**، (مرتب خلیف احمد نظامی) علی گڈھ 1959

۷۴۔ کلہن پنڈت، **راج ترنگنی** (انگریزی سر۔ آرل اسٹاین 2 جلد، ویسٹ منسٹر 1900، ہندوستانی ایڈیشن دہلی 1964 آر ایس پنڈت کا انگریزی ترجمہ بھی زیر نظر رہا ہے) الہ آباد 1985

۷۵۔ مسکین محی الدین، **تحائف الابرافی ذکر اولیاء اخیار**

۷۶۔ مرزا حیدر، **تاریخ رشیدی** (انگریزی ترجمہ۔ڈینی سن راس) لندن 1895

۷۷۔ ہجویری علی، الکشف المحجوب (انگریزی ترجمہ۔آر۔اے۔ نکلسن) طبع جدید نئی دہلی 1982

IV۔ثانوی مصادر (اُردو)

۷۸۔ آزاد، عبدالاحد، **کشمیری زبان اور شاعری**، 3 جلد سرینگر 1959

۷۹۔ اکرام، شیخ محمد، **آب کوثر**، طبع ہفتم، لاہور 1968

۸۰۔ اکرام، شیخ محمد، **رود کوثر**، (سن ندارد)

۸۱۔ اکرام، شیخ محمد، **موج کوثر**، لاہور 1950

۸۲۔ تھانوی، اشرف علی (مولانا) **شریعت وطریقت**، دہلی

۸۳۔ ریاض، محمد، **احوال وآثار و اشعار میر سید علی همدانی**، پاکستان 1985

۸۴۔ مہر غلام رسول، سید احمد شہید، لاہور 1952

۸۵۔ مسکین، حاجی محی الدین، **تحائف الابرار فی ذکر اولیاء اخیار**، لاہور

۸۶۔ ظفر، سید اشرف، سید میر علی ہمدانی، دہلی، 1987

VI Secondry Works (English)

Ahmad Aziz — Studies in Islamic Culture in the Indian Environment, Oxford, 1969.

Arberry, A.J. — Muslim Saints and Mystics,London,I966.

Arnold, T.W. — The Preaching of Islam, London, 1913.

Carr, E.H. — What is History? Penguin Books, 1968.

Cassirer, E — The Philosophy of Symbolic Forms, Vol.I (tr. Mannheim). New York & London, Yale, 1953.

Carrithers, Michael — The Buddha, Oxford, reprint, 1986.

Chatterji, J.C. — Kashmir Saivism, Srinagar (reprint), 1962.

Corbin, Henry — Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi, Eng. tr. R. Manheim, Princeton,1969.

Dasgupta — A History of Indian Philosophy, II,III. London, 1932-40. ; Hindu Mysticism, New York, 1959.

Dhar , K.N. — Nund Rishi : A Rosary of Hundred Beads, CAP,1981.

Eaton, Richard Maxwell — Sufis of Bijapur, 1300-1700: Social Role

of Sufis in Medieval India,
Princeton, 1978.

Elliot and Dowson — History of India as Told by its own Historians (Revised ed. M. Habib, Ab. Rashid and K.A. Nizami), II, Aligarh1952.

Elliot, Sir Henry — Appendix to the Arabs in Sind, Vol. 3, Part I of the Historians of India, Cape Town,1853.

al Faruqi, Ismail Raji — Tawhid: Its Iimplications for Thought and Life, Pennsylvania, 1982.

Francke, A.H. — Antiquities of Indian Tibet, 2 Vols, Calcutta, 1914-26.

Geertz, Clifford — Islam Observed, New Haven, 1968.
The Interpretation of Cultures, New York,1973.

Goldziher, I — Muslim Studies (trans. Barber and Stern) New York, Vol. I, 1967, Vol. II, 1971.

Grierson, Sir George and Barnett, Lionel D. — Lalla- Vakyani, or, the Wise Sayings of Lal Ded : A mystic poetess of Kashmir London, 1920.

Grunebaum, Gustave Yon — Modern Islam: The Seach for' Cultural Identity, New York, 1964.

Habib,Muhammad — Sultan Mahmud of Ghaznavi, 2nd ed., New Delhi, 1967.

Habibullah, A.B. — The Foundation of Muslim Rule in India, Lahore, 1945.

Hamadani, Agha Husain Shah — The Life and works of Sayyid Ali Hamadani (A.D. 1314-1385) Islamabad (Pakistan), 1984.

Karim, Abdul — Social History of the Muslim. Bengal, Dacca, 1959.

Kaul, Jayalal — Lal Ded, Sahitya Akademi, New Delhi, 1973.

Kaul, Gawashlal — Kashmir Through the Ages.

Kerr, M.H. — Islamic Studies: A Tradition and its Problems, California, 1980.

Khaldun, Ibn — The Muqaddimah, Eng. tr. by F . Rosentheal, 3Vols. New York, 1958.
Muqaddimah-i-Ibn Khaldun, Urdu tr by

Maulana Ragib Rehmani Dehlavi, 2 Vols., New Delhi, 1987.

Khan, Mohammad Ishaq — History of Srinagar 1846-1947: a study in socio-cultural change, Srinagar 1978.
Perspectives on Kashmir: Historical Dimensions, Srinagar, 1983.

Khan, Yusuf Husain — Glimpses of Medieval Indian Culture New Delhi, reprint, 1973.

Lawrence, Bruce — Notes from a Distant Flute: The Extant Literature of Pre-Mughal Indian Suifism Tehran.

Lawrence, Walter — The Valley of Kashmir, Srinagar, 1967.

Malik, Hafeez — Poet Philosopher of Pakistan (ed), Columbia, 1971

Malik, S.C. — Indian Movement: Some Aspects of Dissent, Protest and Reform, Simla, 1978.

Madan, T.N. — Family and Kinship, Bombay, 1965.

Mannheim, Karl — Ideology and Uptopia, Eng. tr. L. Wirth and E. Shils, London, 1972.

Martin, Richard C. — Approaches to Islam in Religious Studies, Tuscon, 1985.

Massignon, Louis — The Passion of Hallaj. 4 Vols, Eng. Tr. from the French with a biographical foreword by Herbet Mason. (Bollingen Series, 98), Princeton, 1982.

Maurice, Aymard and Mukhia Harbans (ed) — French Studies in History. The Inheritance, Vol. I, New Delhi,1988.

Mohibbul Hasan — Kashmir Under the Sultans, 2nd ed., 1974, Srinagar .

Muir, J. — The Origin of Castes in the Vedic Age. Delhi, 1972.

Mujib, Mohammad — Indian Muslims, Montreal, London, 1969.

Nizami, K.A. — Some Aspects of Religion and Politics in India during the Thirteenth Century. Reprint, 1978, Delhi.
Tarikh-i Ma.shaikh-.i Chist. Delhi, 1980.
Studies in Medieval Indian Society.

Aligarh, 1956.
State and Culture in Medieval India, New Delhi, 1985.

Olivelle, Patrick — Renunciation in Hinduism: A Medieval Debate, Vol. I, Vienna, 1986.

Pandey, R.K. — The Concept of Avatars (with special reference to Gita) Delhi, 1979.

Pandit. B.N. — Aspects of Kashmir Saivism, 1977 , Srinagar.

Parimoo, B.N. — Nund Rishi: Unity in Diversity, Srinagar, 1984.

Parimoo, B.N. — The Ascent of Se lf Delhi, 1978.

Parmu, R.K. — History of Muslim Rule in Kashmir, Delhi, 1969.

Qamaruddin — The Mahdavi Movement in India, Delhi, 1985.

Qureshi, I.H. — The Muslim Community of the Indo-Pak Subcontinent(1610-1947), 1st Indian ed., Delhi, 1985.

Rafiqi, A.Q. — Sufism in Kashmir, Delhi, n.d.

Ramzan, Muhammad — Nur-i- Irfan, Srinagar, 1973.

Ray, S.C. — Early History and Culture of Kashmir, Calcutta, 1957.

Redfield, Robert — Peasant Society and Culture, Chicago, 1956.

Rizvi, S. Athar Abbas — A History of Sufism in India, Vol. I, New Delhi, 1978, Vol. II, 1983.

Rowse, A.L. — The Use of History, London, 1963.

Roy, Asim — The Islamic Syncretistic Tradition in Bengal, Princeton, 1983.

Said, Edward — Orientalism, London, 1978.

Schimmel, Annemarie — Islam in the Indian sub-continent. Leiden, 1980.

Sufi, G.M.D — Kashir, 2 vols. Lahore, 1948-49.

Tara Chand — Influence of Islam on Indian Culture, 2nd ed., Allahabad, 1963.

Tarafdar, Momtazur Rahman — Husain Shahi Bengal, Decca, 1965.



Titus, Murray — Indian Islam, London, 1930.

Trimingham, Spencer — The Sufi Orders in Islam, Oxford, 1971.

Troeltsch, E. — The Social Teachings of Christian Churches, London, 1956.

Troll, Christian W. (ed.) — Islam in India, Vol. II, New Delhi, 1985; Muslim Shrines in India, Vol. IV of Islam in India Series, Oxford, 1989.

Varsina, Ian — Oral Tradition: A study in Historical Methodology, tr. from French by H.H. Wright, London, 1965.

Weber, Max. — The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, New York, 1959.

Zutshi, N.K. — Sultan Zain-ul-Abidin or Kashmir, " Lucknow, 1976.

VII. Select Research Articles in Learned Journals and Publication

Aziz Ahmad — "Conversions to Islam in the Valley of Kashmir" Central Asiatique Journal, Vol. XXIII, No.1-2, 1979.

Bamzai, A.K. — "Life of Nund Rishi", The Indian Antiquary Vol. 58; 1929, Vol. 59; 1930.

Eaton, Richard Maxwell — "Approaches to the Study of Conversion,"
— Approaches to Islam in Religious Studies, (ed. Richard C. Martin), Tuscon, 1985.
"Folk Literature and the Expansion of Indian Islam ", History of Religions, 14 No. 2 Nov. 1974, pp 117-27.

Evans, Pritchard — "Social Anthropology: Past and Present", Man, 1950, Vol. 198, pp. 118-124.

Habib Muhmmad — "The Arabic Conquest by Sindh", Islamic Culture, October, 1929.

Habib, Irfan — "Economic History of the Delhi Sultanate", The Indian Historical Review January 1978, Vol. IV, No.2.

Hardy, Peter — "Modern European and Muslim Explanation of Conversion to Islam in South Asia: A Preliminary Survey of the

Literature", Joumal of the Royal Asiatic Society, 1977, No.2.

Kaw. R.K. — "Compendium of Pratyabhijna Philosophy of Kashmir". Research Biannual. Vol. I, No. II, pp. 4-14.

Khan, Mohammad Ishaq — "Persian Influences in Kashmir in the Sultanate Period, 1320-1585", Islamic Culture, 1977.

"The Impact of Islam on Kashmir in the Sultanate Period, 1320-1586", The Indian Economic and Social History Review, 23, 2 (1986).

"Kashmiri Response to Islam, A.D. 1320-1586", Islamic Culture, January, 1987,

"Islam in Kashmir: Historical Analysis of its Distinctive Features", Islam in India, Vol, II, ed. Christian W. Troll Delhi, 1985.

"Sufism in Indian History", Muslim Shrines in India, ed" Christian W .Troll, Vol. IV, Oxford, 1989.

"The Significance of the Dargah of Hazratbal in the Socio-Religious and Political Life of Kashmiri Muslims", Muslim Shrines in India, op. cit.

"The Mystical Career and Poetry of Nuruddin Rishi Kashmiri", Studies in Islam, January/April, 1982,

"The Societal Dimensions of the Mystical Philosophy of Nuruddin Rishi Kashmiri", Proceedings of the Indian History Congress, Srinagar session, 1986.

Lawrence, Bruce — "Sufism and the History of Religions", Studies in Islam, Vol. XVIII, Nos 3-4, July/October, 1981.

"Islam in India: The Function of Institutional Sufism in the Islamization of Rajasthan, Gujarat and Kashmir", Contributions to Asian Studies, Vol. XVII,

Leiden, E.J. Brill, 1982.

Makdisi, George — "The Hanbli School and Sufism", Humaniora Islamica, (ed. Swartz), Vol. II, The Hague, Paris, 1974.

Newal, D.J.F. — "Some Account of the Rishis or Hermits of Kashmir", J.A.S.R., 1870, XIX, 265-70.

Nizami, K.A. — (i) "The Shattari saints and their attitude towards the state", Medieval India Quarterly, I, No.2.

(ii) "Khanqah in Madieval India", Studies Islamica; VIII, 1957.

"The Impact of Ibn Taimiyya on South Asia", Journal of Islamic Studies, I, Oxford, 1990.

Schimmel, A — "Mystic Impact of Hallaj", in Hafeez Malik, Poet Philosopher of Pakistan, ed. Columbia, 1971.

"Reflections on Popular Muslim Poetry", Contributions to Asian Studies, Vol. XVII Leiden, E.J. Brill, 1982.

VIII Reference Works

Grierson Sir George — A Dictionary of the Kashmiri Language, Calcutta, 1932.

Hughes, Thomas Patrick — Dictionary of Islam, reprint, Oriental Books Reprint Corporation, New Delhi, 1976.

Knowles, J.H. — A Dictionary of Kashmiri Proverbs and Sayings, London, 1885.

Monier-Williams — A Sanskrit-English Dictionary, new ed., enlarged in collaboration with E. Leumann, C. Capeller and others, 1899: reprint, Oxford, 1964.

Plans, John T. — A Dictionary of Urdu, Classical Hindi and English, London: Oxford University Press,1968.

Steingass, F.A. — A Comprehensive Persian-English Dictionary, Beirut: Librarie du Liban,

کشمیر میں اشاعت اسلام

(an) "important monograph. ..well-researched."
– *Journal of Islamic Studies, Oxford*

"... a highly academic and scholarly piece of extensive research."
– *The Hindustan Times*

"... a great addition to the literature on Kashmir ...indispensable for all libraries, authors and those who want to know the real spirit of Kashmir."
– *The Muslim, Islamabad*

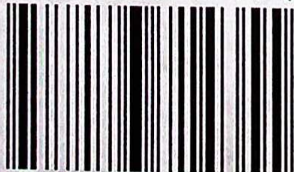
"An informed and humane inquiry ...(This) work is based on erudite scholarship and research..."
– *The Hindu*

"...an objective attempt at promoting a better understanding of Islam together with its inherent social values that attracted non-Muslims..."
– *The Telegraph*

"...extremely useful.."
– *The Indian Book Review*

"The book makes a seminal contribution to the understanding of Kashmir and its people."
– *Bulletin Henry Martyn Institute*

"an objective evaluation of the universal movement known as Sufism within the fold of Islam."
– *The Kashmir Times*


ISBN 81-86714-78-2
9 788186 714783


GULSHAN PUBLISHERS
KASHMIR
Visit us at: www.gulshanbookskashmir.com